Religionsgeschichtliche
Versuche und Vorarbeiten.
Bd. 15, Heft 2

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00296414 6

BL
25
R37
Bd. 15
Heft 2

Religionsgeschichtliche
Versuche und Vorarbeiten
begründet von
Albrecht Dieterich und Richard Wünsch
herausgegeben von
Richard Wünsch und Ludwig Deubner
in Münster i. W. in Königsberg i. Pr.
XV. Band. 2. Heft

# Die Milch
# im Kultus der Griechen und Römer

von

Karl Wyß

Gießen 1914
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)
Für Amerika: G. E. STECHERT & Co. 151—155 West 25th St., NEW YORK

**Zuletzt sind erschienen:**

XIII. Band
1. Heft

## Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum

von **Carl Clemen**

1913 — 92 S. — M. 3.40

Der Verfasser untersucht zunächst, wo die einzelnen genauer bekannten Mysterienreligionen, die eleusinischen, Attis- und Kybele-, Isis-, Osiris- und Sarapismysterien überhaupt nachweisbar sind, und zeigt von neuem, daß die Mithrasmysterien auf semitischem und griechischem Gebiet nur sehr wenig und auch im Westen erst seit den Flaviern verbreitet waren. Dann bespricht er nacheinander den Einfluß der Mysterienreligionen auf die Entstehung und älteste Entwicklung des Christentums, die paulinische Theologie und die Religion der paulinischen Gemeinden, und die nachpaulinische Entwicklung. In ersterer Beziehung wäre s. M. n. selbst dann kein solcher Einfluß anzunehmen, wenn die Taufe schon in ältester Zeit Sündenvergebung hätte beschaffen sollen und das Abendmahl nur mit Brot gefeiert worden wäre; beides glaubt er aber bestreiten zu müssen. Bei Paulus nimmt er einen Einfluß auf den Sprachgebrauch an, dagegen nicht auf die Theologie, auch nicht in der Lehre von Taufe und Abendmahl, in der die korinthische Gemeinde z. T. von den Mysterienreligionen abhängig sein könnte. Stärker wird ihr Einfluß s. M. n. erst in der nachpaulinischen Zeit, beschränkt sich aber auch da auf Anschauungen und Einrichtungen, die mindestens im Keime vorher schon vorhanden waren.

---

XIII. Band
2. Heft

## Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion

Mit 32 Textabbildungen und 1 Tafel

von **Erich Küster**

1913 — 182 S. — M. 6.50

Der Verf. gibt im ersten, archäologischen Teil der Arbeit eine Entwicklung des Schlangenornaments in Zeichnung und Plastik seit den ältesten Zeiten im Zusammenhang mit der Entwicklung der Spirale und zeigt, wie die künstlerische Darstellung der Schlange im östlichen Mittelmeergebiet ihre ersten naturalistischen Formen erhielt. Sodann werden besonders in der griechischen Kunst die mannigfachen Entwicklungsformen des Schlangenornaments in den einzelnen Stilen vom mykenischen bis zum Beginn der hellenistischen Kunst verfolgt. Besondere Beachtung wird den Schlangen an den geometrischen Gefäßen zuteil, sowohl in ihrer künstlerischen wie religiösen Bedeutung.
Der zweite Teil, der unter Heranziehung alles wesentlichen archäologischen Materials die religionsgeschichtliche Stellung der Schlange in Griechenland beleuchtet, enthält folgende Kapitel: I. Die Schlange im griech. Seelenglauben. II. Die Schl. im Heroenkult. III. Die Schl. als Erdgeist. IV. Die Schl. als mantisches Tier. V. Die Schl. als Symbol der Fruchtbarkeit. VI. Die Schl. als Wasserdämon. Durch diese Einteilung und Behandlung der einzelnen Kapitel soll zugleich auf die Schwierigkeit hingewiesen werden, die so verschiedenartigen Vorstellungen vom Wesen der Schlange bei den Griechen unter einen größeren Gesichtspunkt zu vereinigen — es sei denn unter den allgemeinen des chthonischen Grundcharakters dieses Tieres.

---

XIII. Band
3. Heft

## De saltationibus Graecorum capita quinque

scripsit **Kurt Latte**

1913 — 115 S. — M. 4.—

Nachdem im ersten Kapitel die antike Tradition über den Tanz geprüft ist, wird zunächst die weitere Vorfrage nach den Einzelbewegungen, den 'Figuren', behandelt. Darauf folgt eine Geschichte der Waffentänze, namentlich der Pyrriche, bis in die Zeit des ausgehenden Altertums, wobei die religionsgeschichtliche Bedeutung der Kureten im Anschluß an den neugefundenen Hymnus von Palaikastro ausführlich erörtert wird. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit den verschiedenen Formen der Beteiligung am sakralen Tanze und der Geschichte der Bürgerchöre. Im letzten Kapitel endlich wird die Verbreitung der ekstatischen Tänze auf griechischem Boden verfolgt und ihr Alter zu bestimmen gesucht. Ein Anhang führt die für die Geschichte der Pyrriche wichtige Frage nach der Geltung des Deminutivsuffixes *-ιχος* in den griechischen Mundarten weiter.

Religionsgeschichtliche Versuche und
Vorarbeiten
Bd. 15, Heft 2

# Die Milch
# im Kultus der Griechen und Römer

von

**Karl Wyß**

Gießen 1914
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

# Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von
**Albrecht Dieterich** und **Richard Wünsch**
herausgegeben von
**Richard Wünsch** und **Ludwig Deubner**
in Münster i. W. in Königsberg i. Pr.

**XV. Band. 2. Heft**

BL
25
R37
Bd. 15
Heft 2

699084
10. 4. 59

Kapitel 1 bis 7 sind auch gesondert als Berner Dissertation 1914 erschienen unter dem Titel: *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer.*

Diese Arbeit ist unter der Leitung von Herrn Professor Dr. Otto Schultheß entstanden, dem ich für seine unermüdliche Belehrung und Förderung während meiner ganzen Studienzeit herzlich dankbar bin.

R. Wünsch hat mich durch manchen wertvollen Hinweis und seine Unterstützung bei der Drucklegung sehr zu Dank verpflichtet.

# Inhalt


| | Seite |
|---|---|
| Einleitung | 1 |
| 1. Kap. Die Milch als eine Gabe unter Gaben | 3 |
| 2. Kap. Die Milch als Opfergabe bei den Römern | 7 |
| 3. Kap. Die ursprüngliche Bedeutung des Milchopfers bei den Griechen | 13 |
| 4. Kap. Die Milch als weinlose Spende | 19 |
| 5. Kap. Die Milchspende bei der Totenbeschwörung und im Totenkult | 25 |
| 6. Kap. Die sühnende Wirkung der Milch | 32 |
| 7. Kap. Die Milch als Götterspeise und Attribut des seligen Jenseits | 39 |
| 8. Kap. Die Milch im Mysterienkult | 52 |
| 9. Kap. Käseopfer | 58 |
| Zusammenfassung | 61 |
| Register | 65 |
| Verzeichnis der wichtigeren Literatur | 67 |

## Einleitung

Die weitgehende Verwendung von Tiermilch als Nahrungsmittel gilt heutzutage als etwas Selbstverständliches, von vornherein durch die Natur Gegebenes. Daß unsere Milchtiere aber nicht überall in dieser Weise dem Menschen dienen, beweisen die großen Völker Ostasiens und die meisten Ureinwohner der neuen Welt, die keine Milch genießen [1]. Dagegen molken allerdings die Indogermanen seit den frühsten geschichtlichen Zeiten ihre Kühe, Schafe, Ziegen und zum Teil auch Pferde. Aber da diese Haustiere nicht vor der jüngeren Steinzeit gezähmt gewesen zu sein scheinen [2], so müssen in diese Epoche auch die ersten Versuche fallen, die Muttertiere an eine verlängerte und vermehrte Milchabsonderung zu gewöhnen.

Diese Entwicklung kann nur ganz allmählich vor sich gegangen sein, muß Zeiträume in Anspruch genommen haben, während denen viele Menschengeschlechter kamen und gingen. Unmöglich kann daher die Zähmung die zielbewußte Tat des Menschen gewesen sein. Woher hätte ihm auch ein solcher Gedanke kommen sollen? Die zufälligen Veranlassungen, den ersten Anstoß zu dieser unbewußten, aber äußerst wichtigen und folgenschweren kulturellen Eroberung mit Sicherheit festzustellen, ist unmöglich. Verschiedene Erklärungsversuche sind gemacht worden. Einer der ansprechendsten ist der von A. Otto [3], der annimmt, der Mensch habe aus Spielerei, durch

[1] E. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig 1896, 78.

[2] O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte [3], Jena 1907, 152.

[3] A. Otto, Zur Geschichte der ältesten Haustiere, Breslau 1890, 1 ff.

den Geselligkeitstrieb veranlaßt, sich unter den Tieren nach Spielzeugen und Gefährten umgesehen; denn der Mensch tue immer zuerst das, was ihm gefalle, das Nützliche nehme er in der Regel nur auf, wenn eine Notwendigkeit ihn dazu dränge [1]. Ganz anders E. Hahn aaO. Er findet das treibende Moment in religiösen Anschauungen. Die Indogermanen, meint er ungefähr, sahen als Verehrer der Himmelsgestirne, besonders des wechselnden Mondes, im Rinde mit seinen Sichelhörnern das heilige Tier des Gottes. Das neugeborene Kalb, als die Frucht, das Liebste des heiligen Tieres, war dem Gotte die angenehmste Gabe. Um daran nie Mangel zu haben, wurden in heiligen Bezirken Rinderherden gehalten. Durch eine nach und nach sich steigernde Besorgung, besonders die Regelung der Fortpflanzung der Tiere, gewöhnten sich diese und der Mensch aneinander; neben dem Kalb wurde auch seine Nahrung, die Milch, zum Opfer und ging dann später in den profanen Gebrauch über als menschliches Nahrungsmittel. Sollte diese Annahme richtig sein, so wäre doch wohl zu erwarten, daß die religiöse Wertschätzung des Rindes und seiner Gabe, der Milch, bis in spätere Zeit stark nachwirkte. Das Rind spielt nun allerdings in den religiösen Anschauungen verschiedener indogermanischer Völker eine gewisse Rolle. Von den Indern mit ihrer Io und den Wolkenkühen [2] bis zu den Europa-, Herakles- und Iosagen der Griechen. Im ganzen aber überwiegt die profane Verwendung und Ausnutzung so sehr, daß ich lieber annehmen möchte, erst durch sie sei die religiöse Spekulation veranlaßt worden, diese unentbehrlichen Haustiere auch in die Göttermythen einzubeziehen. Doch diese Frage steht hier nicht zur Behandlung, sondern nur die sakrale Bedeutung der Milch bei den beiden indogermanischen Stämmen, die auch in religiöser Hinsicht das Erbe des Urvolks zu einem eigenen reichen Besitztum ausgestaltet haben, den Griechen und Römern. Wer freilich der Ansicht von H. Usener [3] zu-

[1] F. Ratzel, Völkerkunde I Leipzig 1887, 57. S. auch K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins, RGVV IX 2, Gießen 1910, 3.

[2] H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, 72 ff.

[3] Milch und Honig, Rheinisches Museum LVII (1902) 177 (Kl. Schriften IV 398 ff.).

stimmt, die Milch habe von jeher samt dem Honig den Griechen als Götterspeise, als Attribut des seligen Jenseits gegolten, könnte sich versucht fühlen, die so eigenartige Auffassung vom Wesen und der Wirkung der Milch mit der Hypothese Hahns in Verbindung zu bringen. Hier handelt es sich nur darum, die tatsächliche Stellung der Milch im griechischen und römischen Sakralwesen darzulegen. Die nicht zahlreichen Zeugnisse gestatten dies kaum für die historische Zeit; darum soll vermieden werden, über die völlig dunkle Urzeit zu den angeführten noch weitere Hypothesen hinzuzufügen. Wenn ich mir trotzdem einige vorsichtige Schlüsse auf die Entwicklung der betreffenden Anschauungen, einige Vermutungen über die vorhomerisch-griechische und die altrömische Volksreligion erlaube, so bin ich mir wohl bewußt, daß beides einer zwingenden Beweisführung entbehren muß.

---

## 1. Kapitel

## Die Milch als eine Gabe unter Gaben

Als Griechen und Römer die beiden Mittelmeerhalbinseln in Besitz nahmen, brachten sie als ihren Hauptreichtum Herden mit. Wohl hatten sie schon gelernt, als notwendigen Zusatz zu ihrer animalischen Nahrung einige Getreidearten zu ziehen [1]. Aber noch lange galt die Bearbeitung des Bodens als ein Sklaven- und Frauengeschäft, die Besorgung des Viehs neben Jagd und Streit als allein des freien Mannes würdig [2]; hüten doch noch bei Homer Königssöhne die Herden ihres Vaters [3].

[1] Mommsen, Röm. Gesch. I[8] 18.

[2] I. v. Müller, Griechische Privataltertümer 241; Ed. Meyer, G. d. A. II 79 ff.

[3] G. Finsler, Homer I[2] Leipzig 1913, 93: „Die Herrensöhne werden als Oberaufseher auf die Alp geschickt". Il. XX 91; VI 423; XI 104; XXIV 29; Od. XIII 222; B. Büchsenschütz, Besitz und Erwerb, Halle 1869, 208; Schrader, Sprachv. und Urg. 216 ff. Il. XI 677; Od. XIV 100 u. a.

Die Nutzung der Herden hatte sich allerdings bei beiden Völkern im Verlaufe der vorgeschichtlichen Entwicklung wesentlich geändert. Das zeigt ein Blick auf ihre indogermanischen Brudervölker nördlich des Alpen- und Balkanwalles. Die Germanen und Britannier schlachten die Herdentiere zwar auch, aber in erster Linie scheinen sie doch auf die Milch Wert gelegt zu haben. Caes. bell. gall. V 14: (*Britanni*) *lacte et carne vivunt.* — VI 22: *maior pars eorum* (sc. *Germanorum, victus in lacte, caseo, carne consistit.* Bei Plinius n. h. XXVIII 133 heißt die Butter *barbararum gentium lautissimus cibus*[1]. Und auch die Skythen, deren Wohnsitz oft als dem ursprünglichen Stammland der Indogermanen wenigstens benachbart aufgefaßt wird, wissen besonders die Pferdemilch zu verwerten, worüber Herodot IV 2 und Hippokrates *De morbis* IV 20[2] berichten.

Daraus haben wir zu schließen, daß auch Griechen und Römer in früheren Zeiten die Milchproduktion bei der Viehzucht in die erste Linie stellten und erst durch die veränderten klimatischen und andere Verhältnisse veranlaßt wurden, auf die Viehmästung größeres Gewicht zu legen[3]. Schon von Homer aber wird Kuhmilch als Nahrungsmittel gar nicht mehr erwähnt, ungemischte Ziegen- und Schafmilch nur als Getränk des Kyklopen[4]. Die oberen Gesellschaftsschichten verschmähten also die Milch fast ganz und ge-

[1] Vgl. Caes. bell. gall. IV 1; Athen. IV 131C; Strabo XVI 4, 24; VII 3, 2; III 3, 7.

[2] Ed. É. Littré, Paris 1861, VII 585. Vgl. de aëre 18 (I 61 Kuehlewein).

[3] Gleichgültig, ob die Urheimat der Idg. mehr im Osten (Vorderasien), oder in Mitteleuropa, oder in Nordeuropa zu suchen ist, alle diese Gebiete gewähren der Volkswirtschaft, im besonderen der Viehzucht, nicht allzu verschiedenartige Bedingungen. Wesentlich verschieden aber vom europäisch-asiatischen Binnenklima ist das der Mittelmeerländer, wohin nach allgemeiner Ansicht die Griechen und Römer von Norden her einwanderten. Daher werden mit einigem Recht diese Verhältnisse bei den nördlichen Stämmen als weniger verändert als bei den Mittelmeervölkern angenommen werden dürfen. Zur Frage der Urheimat s. z. B. O. Schrader, Reallexikon 878—902. Sein Resultat ist: die ältesterreichbaren Wohnsitze der Idg. sind an der Grenze Asiens und Europas, in dem Steppengebiet Südrußlands zu suchen. — S. auch K. Brugmann, Kurze Gramm. d. idg. Spr., Straßburg 1904, 22 [4] I. v. Müller aaO. 118; Od. IX 248.

brauchten das Fleisch als Hauptnahrungsmittel. Bis sich dieser Wechsel vollzogen hatte, vergingen natürlich Jahrhunderte. Zum mindesten aber in diese frühen Zeiten, wenn nicht schon in die Epoche vor der Trennung des indogermanischen Urvolks, muß wohl auch der Ursprung der sakralen Verwendung der Milch gerückt werden.

Einer primitiven Kulturstufe müssen also auch die Anschauungen entsprechen, die zu der Verwendung der Milch als Gabe an die Götter führten. Man könnte sich versucht fühlen, an einen Glauben an zauberisch-dämonische Wirkung dieses Sekretes des menschlichen und tierischen Körpers zu denken, wenn man sieht, daß bei primitiven Völkern anderen warmen Ausscheidungen des Körpers wie Speichel, Urin, Samen usw. Zauberkraft zugeschrieben wird [1]; selbst in unseren Tagen wird beim niederen Volk besonders Frauenmilch als ein wirksames Zaubermittel angesehen, wie aus populären Zauberbüchern zu ersehen ist. Die überkommenen Zeugnisse der Alten aber lassen, so viel ich sehe, in keiner Weise den Schluß zu, daß sich solcher Aberglaube an die Milch hing, wodurch allerdings nicht bewiesen ist, daß das nie und nirgends geschehen wäre [2].

Jedenfalls aber hätte der alltägliche Gebrauch als Nahrungsmittel dann doch bald bewirkt, daß die Milch als etwas ganz Harmloses, Ungefährliches aufgefaßt wurde, wie etwa das „tägliche Brot" jener Zeit, der Mehlbrei (*πόλτος, puls*). Und so ist die Milch denn wohl auch ganz so, wie die anderen Nahrungsmittel, in die Reihe der Opfergaben aufgenommen worden. Von den guten Gaben, die die Natur, d. h. die

[1] Belege bei E. Bethe, Die dorische Knabenliebe, Rhein. Mus. LXII (1907) 463 ff.

[2] Vgl. Bethe aaO. 467. — Nachträglich werde ich durch Rieß, Aberglaube, PW I Sp. 86 auf Plinius XXVIII 72—75 aufmerksam, wo Frauenmilch als Heilmittel gegen Biß von tollen Hunden und Augenkrankheiten empfohlen wird. Bedeutung für die Annahme einer ursprünglichen Anschauung kann diese späte Einzelheit nicht beanspruchen. Überhaupt wage ich nicht aus den Anschauungen der Medicina popularis Rückschlüsse auf ursprüngliche Vorstellungen zu machen. Es findet sich mehr derart bei Plinius, s. den Index von L. Jan, Teubner 1898, 206 unter *lac, usus in medicina*. S. auch L. Deubner *De incubatione* 48 Anm.

Gottheit, den Menschen bot, kamen den Göttern zum Danke wieder Opfer und Spenden zu. Dieses Gefühl des Dankes oder, wenn man will, der Abhängigkeit von der Gnade der Götter, verbunden mit der Überzeugung, daß diese trotz all ihrer Überlegenheit doch im Grunde auch menschliche Bedürfnisse hätten, war doch wohl der stete Antrieb zum Opfer. Was dem Menschen gehörte, war zunächst doch wieder Gottes, und Gott wiederum bedurfte nicht mehr als der Mensch: denn „die Götter lebten nicht anders und besser als die Menschen“ [1]. „Diese Beschränkung auf das Heimatliche“, wie Curtius sich ausdrückt, „blieb in Geltung“ bis in späte Zeiten.

Ebenso wird auch das Milchopfer verschiedener anderer Völker von den modernen Gelehrten erklärt. So z. B. das der Ägypter: „Für den Schutz, den sie gewährt, erhält die Gottheit von der Gemeinde alles, was sie bedarf, Brot, Fleisch, Milch, Bier, Wein, Kleider und Schmuck, Blumen und Weihrauch“, oder, wie es später in den Opferformeln heißt, „alle guten und reinen Dinge, welche auf den Opfertisch kommen und von denen der Gott lebt“ [2]. Ähnlich das der Inder: „Auch auf dem Gebiete des vedischen Opferwesens bestätigt sich der natürliche Satz, daß der Mensch dem Gott eben das darbietet, was ihm als seine eigene Nahrung willkommen ist“. „Lassen wir zunächst das Tieropfer und das Somaopfer außer Betracht, so begegnen als Opferspeise alle hauptsächlicheren Produkte der Ackerwirtschaft wie der Viehzucht: an der Spitze Milch in ihren verschiedenen Zuständen (saure Milch usw.), Butter und die beiden vornehmsten Körnerfrüchte, Gerste und Reis . . . Daß den von der Kuh kommenden Produkten ein höheres Gewicht der Heiligkeit und mystischen Bedeutung beigelegt wurde als den Erzeugnissen des Ackerbaues, tritt dabei unverkennbar hervor“ [3].

[1] E. Curtius, Sitz. Ber. Ak. Berl. 1890, 1142.

[2] Ed. Meyer, G. d. A. I [3] § 189.

[3] H. Oldenberg aaO. 353. Vgl. auch K. Marti, Gesch. der israel. Relig., Straßb. 1903, 104.

## 2. Kapitel

## Die Milch als Opfergabe bei den Römern

Die Römer blieben Jahrhunderte lang ein Bauernvolk. Unfreiwillig wuchsen sie zu einer weltbeherrschenden Macht empor[1]. In Politik, Handel und Geldwirtschaft mußten sie den neuen Verhältnissen Rechnung tragen, geschmeidiger, weitsichtiger und vielseitiger werden. In ihrem religiösen Leben blieben sie die echten Bauern, wohl auch darum, weil nur die Religion der Väter, wie z. B. Cato Maior meinte, dem Staate Bestand verhieß. Religion hatte eigentlich auch Cato nicht, wenigstens keine tiefinnere, die Seele erfüllende Frömmigkeit, deren bester Teil vielleicht der immerbesiegte, immer wieder aufsteigende Zweifel ist. Catos Frömmigkeit bestand in dem abergläubisch gedankenlosen Festhalten an alten Formen: der Brauch war seine Religion. An den alten Gebräuchen klebten die Römer überhaupt, und die Versuchung, davon zu lassen, kannte ihre nüchterne Gleichgültigkeit gegenüber metaphysischen Problemen nicht. Darum wird man nicht fehlgehen, wenn man in ihren Bräuchen viel mehr noch als in denen der Griechen alte Elemente nicht zu sehr entstellt zu finden hofft. Die ganze kulturelle Entwicklung Roms war überhaupt viel einheitlicher als die des beweglicheren, vielstämmigen Griechenvolks, das schon so früh die hohe Blüte des hellenischen Mittelalters aufwies. Auch darum werden Reste des altrömischen Kults den Stempel der Ursprünglichkeit deutlicher bewahrt haben, als die meisten griechischen, und darum wird es nicht unrichtig sein, hier einmal von Rom nach Hellas zu gehen.

Eines der ehrwürdigsten Feste Roms waren die Feriae Latinae[2], gleichsam die Gründungsfeier des römischen Staates. Gerade hier werden die konservativen Römer, die der einmal

[1] Vgl. Mommsen, R. G. I[8] 781.

[2] Ich verweise für die folgenden Kulte und Gottheiten, die nicht alle zu den bekannteren gehören, auf G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], München 1912, mit bequemem Register, sowie auf die betreffenden Artikel bei W. H. Roscher, Lexikon der gr. und röm. Mythologie und Pauly-Wissowas Realenzyklopädie.

festgesetzten Form und Norm einen so großen Wert beilegten, sich vor der geringsten Änderung gehütet haben. Besonders bezeichnend ist die Stelle des Dionysios von Halikarnassos über das Fest des Iupiter Latiaris, das Latiar, Arch. IV 49, 3: *Ταύτας τὰς ἑορτάς τε καὶ τὰς θυσίας μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων ἐπιτελοῦσι Ῥωμαῖοι Λατίνας καλοῦντες, καὶ φέρουσιν εἰς αὐτὰς αἱ μετέχουσαι τῶν ἱερῶν πόλεις αἱ μὲν ἄρνας, αἱ δὲ τυρούς, αἱ δὲ γάλακτός τι μέτρον, αἱ δὲ ὅμοιόν τι τούτοις.* Die Ausschließlichkeit, mit der hier nur Erzeugnisse der Viehzucht genannt sind — das eigentliche Bundesopfer war der große Stier —, ist ein Zeugnis dafür, daß in jenen fernen Zeiten die Viehzucht den Ackerbau noch bedeutend überragte; unter *ὅμοιόν τι* lassen sich aber ganz wohl Feldfrüchte verstehen. Daß die Milch bei diesem Opfer nicht der unwichtigste Teil war, und daß sie den Spätern als das eigentlich charakteristische Merkmal galt, beweist Cic. de div. I 18: *laeto mactasti lacte Latinas.* In früheren Jahrhunderten war die Milch wohl nur ein vielleicht nebensächlicher Teil des Opfers; aber zur Zeit Ciceros, als bei den meisten anderen Opfern in der Stadt nur Wein gespendet wurde, empfanden die Römer, die im allgemeinen doch wohl höchst selten Milch zu Gesicht, geschweige denn zu schmecken bekamen, sie als das charakteristische Merkmal dieses altertümlichen Opfers. Auch der Epitomator Festus gibt aus Verrius Flaccus ein Zeugnis für diesen Brauch samt einer gelehrt sein sollenden ätiologischen Erklärung, p. 212 Lindsay: *Atque ideo memoriam quoque redintegrari initio acceptae vitae per motus cunarum lactisque alimentum, quia per eos dies feriarum et oscillis moveantur, et lactata potione utantur.*

Ebenso unverständlich wie das Opfer am Latiar war den Römern der späteren Jahrhunderte der Kult uralter Lokalgottheiten, der durch das Überhandnehmen der griechischen Kultgebräuche in Vergessenheit geraten oder auf die ländliche Bevölkerung und den engbegrenzten Kultort beschränkt war. Nur gelehrte Leute, wie Varro, wußten, daß Rom einmal eine Rumina und Cunina verehrte und ihnen Milch spendete. Da über den Charakter der Gottheit nichts mehr bekannt war, hatte es Varro leicht, hier das unverständliche Milch-

opfer nach seiner Weise zu erklären, R. r. II 11, 4: *Apud divae Ruminae sacellum . . . (pastores) . . . solent sacrificari lacte pro vino.* Bei Nonius I 246 Lindsay gibt er die Erklärung: *Rumam veteres mammam dixerunt. Varro Cato vel de liberis educandis: 'his Semonibus lacte fit, non vino; Cuninae propter cunas, Ruminae propter rumam, id est prisco vocabulo mammam; a quo subrumi etiam nunc dicuntur agni'.* In Varros Fußstapfen wandelt Plutarch Romul. 4: *Τὴν θηλὴν ῥοῦμαν ὠνόμαζον οἱ παλαιοί, καὶ θεόν τινα τῆς ἐκτροφῆς τῶν νηπίων ἐπιμελεῖσθαι δοκοῦσαν ὀνομάζουσιν Ῥουμιλίαν, καὶ θύουσιν αὐτῇ νηφάλια, καὶ γάλα τοῖς ἱεροῖς ἐπισπένδουσιν.* Aber als Moderner findet er auch noch eine viel modernere Erklärung für das Milchopfer als Varro. Quaest. Rom. 57: *ἡ Ῥουμίνα θηλώ τις οὖσα καὶ τιθήνη καὶ κουροτρόφος, οὐ προσίεται τὸν ἄκρατον, ὡς βλαβερὸν ὄντα τοῖς νηπίοις.* Schwegler (Röm. Gesch. I 421, 5) hat diese Erklärungsversuche mit dem Hinweis auf die vielen anderen Milchopfer, die bei den Römern üblich waren, zurückgewiesen. Die meisten dieser Kulte weisen, wie die schon erwähnten, denn auch in alte Zeiten hinauf, so daß Plinius (n. h. XIV 88) mit richtigem Gefühl den Schluß zieht: *Romulum lacte, non vino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem. Numae regis Postumia lex est: Vino rogum ne respargito. quod sanxisse illum propter inopiam rei nemo dubitet.*

Der alte Brauch setzte sich natürlich da am längsten fort, wo an seinen Voraussetzungen am wenigsten geändert wurde, das heißt bei der ländlichen Bevölkerung, den Kleinbauern, denen die Milch nach wie vor die nächstliegende und billigste Spende war, da ja der Wein nur auf den größeren Gütern gepflanzt und von den Städtern genossen wurde. Als der wohlhabende Bauer neben dem Großgrundbesitzer noch Platz hatte, mochte auch das altertümliche Milchopfer mit der modernen Weinlibation verbunden werden. Das setzt Horaz voraus in der anmutigen Schilderung des Erntefestes eines altrömischen, auf seinen kleinen, freien Besitz stolzen Bauern, Epist. II 1, 139:

> Agricolae prisci, fortes parvoque beati,
> condita post frumenta levantes tempore festo

corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem
cum sociis operum pueris et coniuge fida
Tellurem porco, Silvanum lacte piabant,
floribus et vino Genium memorem brevis aevi.

Nicht fehlen konnte die Milch im Kult der rein landwirtschaftlichen Göttin Pales. An den Palilien, dem Gründungsfest der Stadt Rom, kam auch sonst ein eigenartiger Ritus zur Anwendung, der alle Zeichen der Altertümlichkeit an der Stirn trägt: so durften keine blutigen Opfer gebracht werden [1]. Probus (zu Verg. Georg. III 1) gibt über das Fest folgende Angaben: (*Parilia*) *qui dies natalis est urbis Romae, quae a pastoribus est condita. huius autem, cuius deae esset, etiam ritus declarat natura. nam et ignem transiliunt accensis stramentis more agresti ibi hunc diem colentes, et lacte libant, qui fructus ex pecore tollitur.*

Besonders nahe lag hier die Verwendung des Milchopfers, weil Pales vor allem das Wachstum, die Mehrung und Gesundheit der Herden fördern sollte [2]. So lehrt Ovid (Fast. IV 745), dieser *rustica dea* seien Hirsekuchen zu opfern und

adde dapes mulctramque suas dapibusque resectis
silvicolam tepido lacte precare Palem.

Dann erst darf man sie um den Schutz der Herden und Hirten bitten, und

763 pelle procul morbos, valeant hominesque gregesque.
771 sitque salax aries, conceptaque semina coniunx
reddat, et in stabulo multa sit agna meo.

sowie:

769 ubera plena premam, referat mihi caseus aera
dentque viam liquido vimina rara sero.

[1] Solin I 19 (Mommsen 9).

[2] H. Peter (Ov. Fast. erklärt, Teubner 1889, zu IV 721) wollte diese Bedeutung schon im Namen finden: „Das Wort kommt von dem Stamme *pa* her, vgl. *pasco, pabulum, panis*“. Diese Etymologie ist von A. Walde, Lat. etym. W. B.² Heidelberg 1910, 555 abgewiesen, weil ein substantivisches Suffix -li- sonst (außer in *fuligo*) nicht nachweisbar ist.

Ein kluger und frommer Grundbesitzer vergißt auch nicht, wenn er seinen Pächter oder Hirten besucht, der Schutzgöttin seines Reichtums zu danken. Tib. I 1, 35:

Hic ego pastoremque meum lustrare quotannis
et placidam soleo spargere lacte Palem.

Sehr nahe verwandt ist der Göttin gerade durch die Macht über das Gedeihen der Herde Pan; so sind beider einfache holzgeschnitzte Bilder zu finden unter einer heiligen Eiche des Gutes, triefend von Milch. Tib. II 5, 27:

Lacte madens illic suberat Pan[1] ilicis umbrae
et facta agresti lignea falce Pales.

Umgekehrt läßt Nemesianus (I 64 ff.) dem toten Hirten Meliboeus von dem *ruralis Apollo* Zweige, von den Faunen Trauben und Feldfrüchte geben und

dat grandaeva Pales spumantia cymbia lacte,
mella ferunt Nymphae, pictas dat Flora coronas
. . . . dant carmina Musae.

Nicht nur den Göttern der animalischen, sondern auch denen der vegetabilischen Fruchtbarkeit kommt das Milchopfer zu. Um die Felder und Früchte vor Ungewitter zu schützen, ist ein Flursegen, ein Gebet an Ceres nötig. Verg. Georg. I 338 ff.:

In primis venerare deos atque annua magnae
sacra refer Cereri . . . .
cuncta tibi Cererem pubes agrestis adoret;
cui tu lacte favos et miti dilue Baccho,
terque novas arcum felix eat hostia fruges.

Cato (de agr. cult. 141) gibt allerdings eine wesentlich einfachere Anleitung zum richtigen Vollzug dieser Zeremonie, indem er trotz einer ausführlichen Angabe der Gebetsformeln nur von einem Suovitaurilienopfer ohne Spende spricht. Warum

[1] Der griechische Name ist hier für den einheimischen Faunus gesetzt, den die Schilderung römischer Vorzeit voraussetzt.

Cato *suovitaurilia lactentia*, Ferkel, Lamm und Kalb, die noch saugen, vorschreibt, ist mir nicht klar; vielleicht, um das für einen Privatmann recht kostspielige Opfer möglichst erträglich zu machen.

Die Verbindung von Milch, Wein und Honig, wie sie uns in dem Opfer an Ceres entgegentritt, ist in rein römischem Kult kaum nachzuweisen und wohl von den Griechen übernommen worden.

Auch der Gartengott Priapus, der vom Hellespont aus spät nach Rom gekommen ist, muß zufrieden sein mit einem Opfer von Kuchen und Milch, wenn er nicht den großen Park eines Reichen zu bewachen hat. Verg. Ecl. VII 33:

> Sinum lactis et haec te liba, Priape, quotannis
> exspectare sat est: custos es pauperis horti.

Endlich schreibt Ovid (Fast. IV 151—4) den Römerinnen vor, der Liebesgöttin der Menschen, der Venus Verticordia, Milch mit Mohn und Honig zu spenden:

> Nec pigeat tritum niveo cum lacte papaver
> sumere et expressis mella liquata favis.

Ätiologisch fügt er bei:

> cum primum cupido Venus est deducta marito,
> hoc bibit: ex illo tempore nupta fuit.

Auch dieses Gemisch wurde kaum im altrömischen Kult gespendet; *papaver* (Mohn) ist das Symbol der Fruchtbarkeit, das Honiggemisch hat im griechischen Kult oft ähnliche Bedeutung; von dorther ist wohl seine Verwendung in den römischen Venusdienst eingedrungen.

Von einer eigentümlichen Substitution im Kulte der Bona Dea berichtet Macrobius (sat. I 12, 25): *Quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas, in quo vinum inditum est, mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur.* Doch auch hier scheinen sich griechische Einflüsse geltend zu machen; die Stelle soll daher unten behandelt werden.

Aus den angeführten Quellen scheint mir hervorzugehen, daß die Milch seit den ältesten Zeiten des römischen Gottesdienstes ihre Verwendung als Spende fand; die Verwendung beim Latiar und bei den uralten Kulten der Rumina und Cunina lassen vermuten, daß sie zuerst bei jedem beliebigen Opfer als eine Gabe unter anderen häufig verwendeten Gaben gespendet wurde. Im Verlaufe der kulturellen Umwälzungen, als das politische und religiöse Leben des Volkes sich in der Hauptstadt konzentrierte und der Wein das Hauptgetränk der Römer wurde, verschwand die Milch zumeist von den öffentlichen Altären sowohl wie von den privaten der oberen Stände. Den kleinen Leuten auf dem Lande aber diente sie nach wie vor als das ihnen zunächstliegende Opfer, besonders für die Herden- und Feldgötter. Von einer gesetzlichen Beschränkung auf bestimmte Kulte weiß das römische Sakralwesen nichts, und einen besonderen Charakter, eine erhöhte, eigenartige Wirkung vor anderen hatte das Milchopfer in all diesen angeführten Kulten ebenfalls nicht.

## 3. Kapitel

## Die ursprüngliche Bedeutung des Milchopfers bei den Griechen

Das religiöse Empfinden der phantasievolleren Griechen wird sich früh von dem nüchternen Glauben der Römer unterschieden haben. Aber mag, um Mommsens Worte zu gebrauchen [1], des einen Gebet Anschauung, des andern Gedanke sein, ursprünglich ist es doch dasselbe und grundsätzlich bleibt es dasselbe: der intimste Verkehr mit der Gottheit. Und das ist ja auch der Zweck und Sinn des Opfers [2]: ein gegenseitiges Nehmen und Geben. Bald dankt der Mensch mit

[1] Röm. Gesch. I[8] 27.

[2] Vgl. von Fritze *De lib.* 14 ff.; Kircher aaO. 5 und 45; K. Bernhardi, Das Trankopfer bei Homer, Progr. d. kgl. Gymn. Leipzig 1885, 1.

dem Opfer für Gottesgaben, die er empfangen hat, bald gibt er Gott, um nachher den Lohn einzuheimsen. So verbindet Kircher, wie mir scheint mit Recht, die beiden Auffassungen über die Bedeutung, den Sinn des Opfers in der griechischen und römischen Religion: es sei einesteils eine Gabe, die Vergeltung fordert (*do ut des*), andernteils ein Mittel, um mit der Gottheit in Verbindung zu sein. Der ursprüngliche Standpunkt des Opfernden ist gewiß der, durch das Opfer eine Einwirkung auf die Gottheit zu seinen Gunsten ausüben zu wollen [1]. Das bloße Verlangen, in eine rein ideale Verbindung mit der Gottheit zu treten, gehört einer höheren Entwicklungsstufe an und wird sehr oft verwechselt mit der inhaltlosen Formalität, wozu die Libation oft wurde, z. B. bei Homer. Man könnte über das christliche Tischgebet ganz ähnliche Betrachtungen anstellen [2].

Da die natürlichen Voraussetzungen, die Kulturstufe, die Natur und Ertragfähigkeit des Bodens bei Griechen und Römern einander ursprünglich sehr nahe kamen, wenn nicht geradezu dieselben waren, so darf man wohl auch im einzelnen in diesen formalen Äußerungen der Religion für die frühsten Zeiten annähernde Übereinstimmung voraussetzen.

Daß in vorgeschichtlicher Zeit das Milchopfer bei den Griechen ebenso allgemein gebräuchlich war wie bei den Römern, kann aus den griechischen Zeugnissen selbst, die zahlreicher und älter sind, als die römischen, geschlossen werden. Nur die Behauptung, auch bei den Griechen sei ursprünglich dem Milchopfer keine Wirkung, die es vor anderen Gaben hätte auszeichnen können, beigemessen worden, auch bei ihnen habe es im Opfer an alle Götter nur neben, nicht über den anderen Gaben der Natur, Wasser, Honig, Feldfrüchten, Tieren, seinen Platz gefunden, soll durch einen Hinweis auf die behandelten römischen Verhältnisse wahrscheinlicher gemacht werden. Denn in geschichtlicher Zeit hatte sich der Kultgebrauch der Griechen stark geändert. Aus dem Kult der panhellenischen Olympier ist das Milchopfer völlig

[1] Schrader, Reallexikon unter Opfer 598.

[2] Die Vertreter und Quellen der verschiedenen Auffassungen bei Kircher aaO. — Vgl. auch Ed. Meyer, G. d. A. I³ § 47. § 48 A. § 52.

verdrängt. Es hat sich aber behauptet im Dienste lokaler Gottheiten und in der Totenverehrung, die meist privaten Charakter trug. Aber nicht so klar zeigt es sich hier, daß diese Veränderungen lediglich Folgen der neuen wirtschaftlichen Verhältnisse sind. Die nimmermüde Phantasie der Griechen hat zu den neuen Formen sich Begründung und Erklärung hinzugedichtet, und wahrlich weniger prosaisch, als es Varro und Plutarch in bezug auf das Milchopfer der Rumina taten. Hier soll versucht werden, die verschiedenen Wege, die diese Entwicklung einschlug, etwas zu erhellen und, wenn möglich, aus der Lage der Verhältnisse sie zu erklären.

Zuvor soll noch eine Stelle angeführt werden, die wohl als ein spätes Zeugnis des ältesten Opfergebrauchs, allerdings in dem ursprünglich phrygischen Kult der Magna Mater, angesehen werden darf; Athen. XI 478 c d[1]: *Πολέμων δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ Δίου Κωδίου φησί· μετὰ δὲ ταῦτα τὴν τελετὴν ποιεῖ καὶ αἴρει τὰ ἐκ τῆς θαλάμης καὶ νέμει ὅσοι ἄνω τὸ κέρνος περιενηνοχότες. τοῦτο δ' ἐστὶν ἀγγεῖον κεραμεοῦν ἔχον ἐν αὐτῷ πολλοὺς κοτυλίσκους κεκολλημένους· ἔνεισι δ' ἐν αὐτοῖς ὅρμινοι, μήκωνες λευκοί, πυροί, κριθαί, πισοί, λάθυροι, ὦχροι, φακοί, κύαμοι, ζειαί, βρόμος, παλάθιον, μέλι, ἔλαιον, οἶνος, γάλα ὄιον, ἔριον ἄπλυτον.* Das *κερνοφορεῖν* war ein Teil der Speisezeremonien der Demetermysterien[2]. Als solche ist es natürlich mit dem gewöhnlichen Opfer nicht zu vergleichen; aber die Verwendung, die Art und Zahl der Gaben hat gewiß ihren Ursprung im gewöhnlichen Opfer an die Gottheit. Die Milch, das tierische Produkt, wird also hier in ganz gleicher Weise verwendet, wie die vielen Feldfrüchte: es sind eben beides Gaben der Natur. So finden sich auch neben den ältesten Feldfrüchten, Gerste und Spelt, viel später von anderen Völkern übernommene Produkte, Wein und Öl. Gab die Natur etwas Neues, so wurde es zum Danke auch in die Reihe der Opfergaben aufgenommen. Natürlich konnte ebenso, wie Neues aufgenommen wurde, auch Altes wegfallen, wenn es nicht mehr zur Hand war, oder durch etwas anderes er-

[1] A. Lobeck, Aglaophamus I Regimontii 1829, 26 f.; v. Fritze aaO. 7 f.
[2] A. Dieterich, Mithrasliturgie 103 ff.

setzt wurde. Aber zu einem solchen Schritthalten in den religiösen Gebräuchen mit den Veränderungen des profanen Lebens brauchte es eine große Unbefangenheit. Welcher strenggläubige Abstinent ließe es sich heutzutage, trotz allem Haß gegen den Alkohol, nehmen, beim heiligen Abendmahl doch eine Ausnahme zu machen und selbst von dem Gift zu trinken? Meines Wissens hat auch noch niemand den Vorschlag gemacht, den Abendmahlswein durch Milch zu ersetzen, obschon das gar nichts so Absonderliches wäre; sind doch die ältesten Kirchen damit vorangegangen [1]. Aber das heutige Dogma will es nun einmal nicht.

Vor eine ganz ähnliche, nur umgekehrte Entscheidung sah sich das griechische Volk gestellt, als es mit dem Wein bekannt wurde. Sollte es vom alten Brauche abgehen und die Wasser-, Milch- und Honigspenden ersetzen durch das neue Getränk, das immer mehr die anderen vom Tische verdrängte? Hier schlugen die verschiedenen Stämme, ja sogar die verschiedenen Volksklassen ein und desselben Stammes verschiedene Wege ein. Die adelige Gesellschaft des griechischen Mittelalters, wie sie das Epos schildert, war unbefangen genug, den bequemeren zu gehen. Sie vermag „den geistigen Druck des Zaubererstandes“ (des Glaubens an Zauberei überhaupt) „nicht zu ertragen. So wahren sich vor allem die Häuptlinge, die Ältesten und Geschlechtshäupter die Selbständigkeit und Freiheit der Entschließung“ [2]. Die reichen, mächtigen Fürsten kümmern sich wenig mehr um all die dunkeln Mächte, von denen alles Tun und alles Glück nach dem Altväterglauben abhangen sollte, sie fühlen sich vielmehr als ihre eigenen Herren, die das schöne Leben genießen und nach ihrem Willen einrichten wollen. Sie übertragen auch ihre Lebensbedingungen ohne weiteres auf die Götter; es fällt ihnen nicht ein, sich in deren Verehrung Zwang anzutun. Darum machten sie sich keine Skrupel, von der Milch- zur Weinlibation überzugehen, sobald sie selbst immer mehr zu dem neuen Getränk sich bekehrten. Daß sie selbst sich vom Milchgenuß ab- und dem

[1] H. Usener aaO. 192; G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894, 316.

[2] Ed. Meyer, G. d. A. I³ § 49.

Wein zuwandten, mag seinen Grund darin haben, daß der flüssigere Wein in dem warmen Klima als durststillendes Getränk dem Gaumen überhaupt besser behagte, als die Milch, die mehr als Nahrungsmittel dienen konnte; vgl. Plutarch, de san. praec. 19: *τῶν δὲ ὑγρῶν γάλακτι μὲν οὐχ ὡς ποτῷ χρηστέον, ἀλλ' ὡς σιτίῳ δύναμιν ἐμβριθῆ καὶ πολύτροφον ἔχοντι.* Zudem hatte der Wein vor der Milch den großen Vorzug, lange aufbewahrt und besser transportiert werden zu können, was um so angenehmer war, je weiter sich die höfische Gesellschaft von einer stets an die Scholle oder besser gesagt an die Herde gebundenen Lebensweise entfernte. Aus diesem Grunde blieb wohl auch das haltbarste Milchprodukt, der Käse, stets ein häufiges Nahrungsmittel, während die Butter und die süße Milch nach und nach immer mehr zurücktraten. Es liegt nahe, anzunehmen, diese Wandlung habe sich auf dem Speisetisch der Menschen und im Kult der Götter gleichzeitig vollzogen, weil ja für jene Zeit im allgemeinen die Regel gilt: „keine Mahlzeit ohne Opfer, wie kein Opfer ohne Mahlzeit“ [1] oder auch: kein Trunk ohne Spende, keine Spende ohne Trunk.

Anders gestaltete sich die Entwicklung bei den Stämmen, die an dieser hochentwickelten Kultur keinen Teil hatten, und bei den unteren Klassen überhaupt, denen wohl der heitere Himmel des Südens lachte, aber nicht die warme Sonne der Freiheit und der Macht schien. Seit Urzeiten hatte sich ihre Gottesverehrung in gleichen Formen bewegt. Inzwischen war ihr Gottesglaube nicht zu der freien, aufgeklärten, rationalistischen homerischen Religion geworden, sondern er war auf dem Standpunkt des mythischen Denkens stehen geblieben, hatte sich vielleicht eher noch zu einem verstärkten Abhängigkeitsgefühl von den Schicksalsmächten ausgebildet [2]. Ed. Meyer [3] schreibt über mythische Vorstellungen und Erzählungen: „Immer haftet ihnen zugleich etwas Unheimliches an, da sie eben von der Wirksamkeit der geheimnisvoll in den Objekten hausenden Seelen und der überall in der Welt

[1] Bernhardi aaO. 3. [2] Rohde, Psyche I² 21f.; 204ff.
[3] G. d. A. I² § 47.

umgehenden Geister berichten". Dem entsprechend glich der Gottesdienst der niederen Klassen mehr einer Sklaverei als dem freien Verkehr, den die homerischen Edlen mit den Göttern pflegten. Darum wurde den überkommenen Formen ein übertriebener Wert beigemessen: man klammerte sich an sie und wagte nicht, irgend etwas daran zu ändern, aus Furcht, die Gunst der Gottheit dadurch zu verscherzen. So behielt man auch dieselben Gaben und Spenden bei, mochten sie auch im gewöhnlichen Leben durch anderes verdrängt werden. Dem Eindringen des Weines wurde der größte Widerstand entgegengesetzt. Darum haben sich in so vielen Lokalkulten die nüchternen Spenden, *νηφάλια*, bis in die historische Zeit hinübergerettet und stets behauptet[1].

Sicher beweisen läßt sich diese Annahme, wie gesagt, nicht, da sich der Wandel in vorhistorischer Zeit vollzogen hat; sie scheint mir aber die wahrscheinlichste zu sein. Viele unbekannte Einzelfaktoren mögen mitgewirkt haben; aber die skizzierten Entwicklungslinien scheinen mir die Gesamtrichtung bestimmt zu haben. Zuerst scheint also die Milch samt den übrigen nüchternen Spenden stark zurückgetreten zu sein, woraus sich dann nach und nach eine sakralgesetzliche Regelung ergeben haben dürfte.

[1] Vgl. v. Fritze aaO. 32; P. Stengel, Fleck. Jb. CXXXV 1887, 649 (Opferbräuche der Griechen, Teubner 1910, 178ff.). Ders., Griech. Kultusalt. 93. — Zur Illustration des allbekannten Konservatismus des Volkes in religiösen Gebräuchen mögen noch zwei Stellen dienen, die sehr ähnliche Entwicklungen zeichnen. O. Benndorf, Eranos Vindobonensis 1893, 375: „Die Juden lernten in Ägypten den Sauerteig kennen; aber am Passahfest hielten sie an ihrem alten ungesäuerten Brot fest." J. Heckenbach *De nuditate sacra*, RGVV IX 3, Gießen 1911, 1: *Sed veteres cum deos ea ratione venerarentur, ut rituum praescriptorum seriem accuratissime exsequerentur, quorum vel minimo neglecto actiones sacras inritas fieri putabant, nuditatis etiam religionem ex antiquissimis temporibus velut sacram tanta tenacitate retinebant, ut ne tum quidem ab ea superstitione desisterent, cum plane fere eruditi eius moris vetustissimi primordiorum obliti essent. Qua ratione facile fieri potest, ut sub nuditatis in rebus sacris religione, ut saepe accidit, nihil aliud intelligamus, nisi temporum incultorum memoriam.*

## 4. Kapitel

## Die Milch als weinlose Spende

Die Milch wird an und für sich als weinlose Spende im Götterkult nicht oft angeführt, da sie nicht rein, sondern mit Honig vermischt verwendet wurde. Dieses *μελίκρατον* ist wohl, wie Stengel annimmt[1], „auch im Leben häufig genossen worden". Noch zu Aelians oder seines Gewährsmannes Zeiten kannte man dieses Gemisch, hist. an. XV 7: *ἀμέλγουσι γὰρ (οἱ Ἰνδοὶ) περιγλύκιστον γάλα καὶ οὐ δέονται ἀναμῖξαι αὐτῷ μέλι, ὅπερ οὖν δρῶσι Ἕλληνες.* Fast scheint es, als ob in dieser Zeit des verfeinerten Lebensgenusses unter gewissen Ständen die Milch nur noch mit Honig, dem Zucker der Alten, getrunken worden sei. In alter Zeit war das gewiß nicht so. Das *μελίκρατον* mag als Leckerei gegolten haben und als etwas ganz besonders Gutes den Göttern gespendet worden sein. Sehr wahrscheinlich ist es die eigentliche Hauptspende der indogermanischen Völkerfamilie überhaupt. Vgl. O. Schrader, Reallexikon 602: „Der Trank, mit dem die Unsterblichen gelabt wurden, war ohne Zweifel der Met, an dem sich die Götter berauschten wie die armen Sterblichen, die dadurch für Augenblicke göttlicher Unsterblichkeit teilhaftig wurden.... Auch altitalische Kultussatzungen schließen noch vielfach den Gebrauch des Weines aus. An seiner Statt wird Milch genannt. Vielleicht ist der Argwohn gestattet, daß diese Milch einen Zusatz von Honigmet enthielt, ganz wie in Indien der Soma als Beimischung zu Milch häufig vorkommt." S. 85: „Der idg. Rauschtrank war der aus Honig hergestellte Met (*μέθυ* Wein, *μέθη* Trunkenheit). Gegorene und berauschende Stutenmilch trinken Iranier und Skythen." S. 542: „So hatten sich im Osten Europas die beiden ältesten Rauschtränke der Idg., Met und Stutenmilch, am zähesten erhalten".

Ein Sophoklesscholiast zu Oid. Kol. 159 nennt statt Milch Wasser als Bestandteil des Melikraton: *συγκιρνᾶται γὰρ ταύταις*

[1] Fleck. Jb. CXXXV 1887, 65; Opferbräuche der Griechen 185.

*ταῖς θεαῖς* (den Erinyen) *ὕδατος καὶ μέλιτος κρᾶμα*, und Pollux VI 17 nennt es sogar *τὸ νῦν οἰνόμελι*. Auch das sind Zeugnisse dafür, wie man in späterer Zeit dem Druck der Verhältnisse, d. h. dem Mangel und der Ungebräuchlichkeit der Milch nachgab, und das Überkommene änderte. Nach Eustathios zu Od. X 519 vollzog sich diese Wandlung schon früh; für die homerische Zeit bezeugt er ausdrücklich, daß das *μελίκρατον* ein Milchgemisch war: *μελίκρατον δὲ οἱ παλαιοὶ μῖγμά φασι μέλιτος καὶ γάλακτος ἐνταῦθα*. Damit stimmt überein das Scholion zu Eur. Or. 115, wo *μελίκρατον* ein *κρᾶμα ἐκ μέλιτος καὶ γάλακτος* genannt wird. Wenn aber Eustathios aaO. dann fortfährt: *οἱ μέντοι μεθ' Ὅμηρον μέχρι καὶ ἐς ἄρτι κρᾶμα μέλιτος καὶ ὕδατος τὸ μελίκρατον οἴδασι*, so „spricht er", wie schon Nitzsch (zur Od. III 162) ihm vorwirft, „zu allgemein". Denn besonders im Totenkult ist die Verwendung von Milchgemisch in späterer Zeit noch öfter nachzuweisen.

Abgesehen von diesem später zu behandelnden Totenkult ist das Opfer von *μελίκρατον* am besten bezeugt für die Erinyen. Im Kult der panhellenischen Olympier, der durch die homerischen Gedichte bestimmt war, hatte es keinen Platz, wohl aber bei diesen Rachegöttinnen, die zumeist an einen bestimmten Ort gebunden waren und dort als Lokalgottheiten verehrt wurden[1]. Hier tritt denn auch zuerst die ausdrückliche Bezeichnung des Opfers als „nüchterne Spende, *νηφάλιον*" auf. Vgl. auch Schol. Aeschin. in Timarch. 88: *ταῖς Σεμναῖς*] *ἦν δὲ τὰ πεμπόμενα αὐταῖς ἱερὰ πόπανα καὶ γάλα ἐν ἄγγεσι κεραμείοις*. Vielleicht ist hier nach einer Vermutung von Nitzsch[2] *γάλα* als ungenaue Bezeichnung von *μελίκρατον* aufzufassen. In den Eumeniden des Aischylos macht Klytaimestra den schlafenden Erinyen Vorwürfe und erinnert sie an die reichen Spenden, die sie von ihr genossen hätten. Eum. 106:

*ἦ πολλὰ μὲν δὴ τῶν ἐμῶν ἐλείξατε,*
*χοάς τ' ἀοίνους, νηφάλια μειλίγματα,*

[1] Rohde, Psyche I[2] 268ff. [2] Zur Od. III 162.

καὶ νυκτίσεμνα δεῖπν' ἐπ' ἐσχάρᾳ πυρὸς
ἔθυον, ὥραν οὐδενὸς κοινὴν θεῶν.

Ähnlich umschreibt dieselbe Spende an die Eumeniden Apollonios Rhodios (Arg. IV 712) mit „Besänftigungsmittel (*placamenta*) zu nüchternem Flehen“:

ἡ δ' εἴσω πελάνους μείλικτρά τε νηφαλίῃσιν
καῖεν ἐπ' εὐχωλῇσιν παρέστιος, ὄφρα χόλοιο
σμερδαλέας παύσειεν ἐρινύας.

Auch die Sikyonier spenden den Eumeniden sowie den Moiren μελίκρατον. Paus. II 11, 4: ἔστιν ἄλσος πρίνων καὶ ναὸς θεῶν ἃς Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Σικυώνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσιν· κατὰ δὲ ἔτος ἕκαστον ἑορτὴν ἡμέρᾳ μιᾷ σφισιν ἄγουσι θύοντες πρόβατα ἐγκύμονα, μελικράτῳ δὲ σπονδῇ καὶ ἄνθεσιν ἀντὶ στεφάνων χρῆσθαι νομίζουσιν. ἐοικότα δὲ καὶ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῶν Μοιρῶν δρῶσιν. Dieser Tempel liegt zwischen Sikyon und Phleius am Asopos [1].

Vgl. auch die orphischen Lithica 725 ff. von *Μέγαιρα* und den *Μοῖραι*:

ὁππότε δ' ἑψομένοισιν ἐπὶ κρεάεσσιν ἵκωνται
δαίνυσθαι τότ' ἔπειτα, κορέννυσθαι μεμαῶτες,
αὐτόθεν ἐκ τρίποδος (τὰ δέ λείψανα γαῖα καλύπτοι)
καί σφιν ἐπισπεῖσαι λευκὸν γάλα καὶ μέθυ ἡδύ [2],
καὶ λίπα τ' ἠδ' ἐρατόν τε μελίσσης ἄνθιμον εἶδαρ.

Über den Kult der Hemithea berichtet Diodor V 62: ἔστι δ' ἐν Καστάβῳ τῆς Χερρονήσου ἱερὸν ἅγιον Ἡμιθέας . . . ἐν δὲ ταῖς θυσίαις αὐτῆς διὰ τὸ συμβὰν περὶ τὸν οἶνον πάθος τὰς μὲν σπονδὰς μελικράτῳ ποιοῦσι.

Den Nymphen und Pan läßt Theokritos Milchopfer bringen. Id. V 53:

στασῶ δὲ κρατῆρα μέγαν λευκοῖο γάλακτος
ταῖς Νύμφαις, στασῶ δὲ καὶ ἀδέος ἄλλον ἐλαίω.
στασῶ δ' ὀκτὼ μὲν γαυλὼς τῷ Πανὶ γάλακτος
ὀκτὼ δὲ σκαφίδας μέλιτος πλέα κηρί' ἐχοίσας [3].

[1] Pausanias ed. Hitzig-Blümner I 2 409 f. und 539.

[2] Hier wird eigentümlicher Weise, wohl aus Unkenntnis und Flüchtigkeit des Verfassers, den chthonischen Gottheiten auch Wein gespendet.

[3] Vgl. Verg. Ecl. V 67: *pocula bina novo spumantia lacte* (zitiert von Fritzsche).

Läßt sich darüber auch nicht viel anderes sagen, als über das Milchopfer der römischen Hirten an ihre Götter, Pales, Pan usw.[1], so zeigt doch der Umstand, daß ihnen *νηφάλια* geopfert wurden und, wie dies ausdrücklich hervorgehoben wird, daß bei den Griechen auch in diesem Kult die weinlosen Spenden ihre besondere Bedeutung hatten. Pausanias gibt nämlich folgende Nachricht, V 15, 6: (*Ἠλεῖοι*) *μόναις δὲ ταῖς Νύμφαις οὐ νομίζουσιν οἶνον οὐδὲ ταῖς Δεσποίναις σπένδειν οὐδὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῷ κοινῷ πάντων θεῶν.*

Ein inschriftliches Zeugnis, wohl aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, nennt *μελίκρατον* als Spende im Kult des Zeus Polieus auf Kos[2]:

. . . *ἐπισπενδέτω μελίκ*[*ρατον, κάρυξ δ*]*ὲ καρυσσέτω ἑορτάζ*[*ειν Ζηνὸς Π*]*ο*[*λιῆ*]*ος ἐνιαύτια ὡραῖα.*

Die römische Göttin Bona Dea wurde in einer Art Mysterienkult von den Frauen verehrt. In ihrem orgiastischen Dienst spielte der Wein eine große Rolle; aber er durfte nicht beim rechten Namen genannt werden, sondern hieß in der Kultsprache *lac* und das Gefäß, worin er war, *mellarium*. Macr. sat. I 12, 25 (oben S. 12 zitiert); Plut. qu. Rom. 20: *οἶνον δὲ αὐτῇ σπένδουσι γάλα προσαγορευόμενον.* Das ist doch wohl nichts anderes als ein Rest der griechischen Sitte, dieser chthonischen Gottheit *νηφάλια* zu spenden; denn Bona Dea ist eine aus der griechischen Mythologie, nach Wissowa wahrscheinlich im Jahr 272 v. Chr.[3] übernommene Gottheit.

Gleichsam *μελίκρατον* in verdicktem Zustand erhielt ein Heros der Eleer nach Pausanias VI 20, 2[4]: *ἡ δὲ πρεσβῦτις ἡ θεραπεύουσα τὸν Σωσίπολιν νόμῳ τε ἁγιστεύει τῷ*

[1] Vgl. E. Curtius, Hermes XXI 1886, 200: „Die Quellen sind die ältesten und die spätesten Gegenstände des Gottesdienstes gewesen. Es hat eine Zeit gegeben, wo nur Zeus und die Nymphen verehrt wurden . . . die mit weinlosen Spenden gefeiert wurden als die wirksamsten Wohltäterinnen der Pflanzen, Tiere und Menschenkinder".

[2] Paton and Hicks *The inscr. of Cos*, Oxf. 1891, no 37 = Collitz DI III 1 n. 3636, 36.

[3] Vgl. Wissowa PW III Sp. 686; R. Peter in Roschers Lexikon I Sp. 790.

[4] Vgl. Hermes XXIX 1894, 281 u. 625; P. Stengel, *πελανός* (Opferbräuche 66ff.).

*Ἠλείων καὶ αὐτή, λουτρά τε ἐσφέρει τῷ θεῷ καὶ μάζας κατατίθησιν αὐτῷ μεμαγμένας μέλιτι . . . ἐπισπένδειν οὐ νομίζουσιν οἶνον.* Zur Bereitung der *μᾶζα* scheint nämlich außer Mehl von jeher unter anderem auch ungefähr das, was man jeweilen unter *μελίκρατον* verstand, verwendet worden zu sein nach Erotianos 248: *μᾶζα· φύραμα ἐξ ἀλφίτων γινόμενον, ποτὲ μὲν μετ' ὀξυμέλιτος, ποτὲ δὲ μετ' ὀξυκράτου ἢ ὑδρομέλιτος ἢ μεθ' ὕδατος*, und den Angaben des Aristophanesscholiasten zu Pax 1 und Suidas, welche die Maza *τὴν τροφὴν τὴν ἀπὸ γάλακτος καὶ σίτου* nennen. Ein ganz ähnliches Opfer brachten auch die Athener am Fest der Göttermutter[1]: *Γαλάξια: ἑορτὴ Ἀθήνησι μητρὶ θεῶν ἀγομένη, ἐν ᾗ ἕψουσι τὴν γαλαξίαν. ἔστι δὲ πόλτος κρίθινος ἐκ γάλακτος.*

Gerade hier läßt sich die Identität des Opfers mit der ursprünglichen Volksnahrung wieder klar erkennen: denn dieser Gerstenbrei war seit Urzeiten ein Brotersatz der Griechen und Römer, wofür schon die etymologische Gleichung *puls πόλτος* zeugt[2]. O. Benndorf, Eranos Vindobonensis 375, bezeichnet als das zweite Stadium der Brotbereitung „das Anrühren eines mehr oder weniger dicken Breies aus Mehl, der durch Salz, Fett, Milch, Käse (z. B. Polei im Demeterhymnus)[3] usw. wohlschmeckender gemacht und gekocht oder ungekocht als Speise wie als Trank genossen wird". Das dritte Stadium ist „das Rösten oder Backen eines gekneteten . . . Mehlteiges . . ., wobei die zur Anfeuchtung verwendeten Substanzen: Wasser, Milch, Öl, Wein usw. und allerhand würzende Zusätze wechseln".

Leider ist über die Bestandteile der weinlosen Opfer an Götter sonst nirgends Genaueres überliefert. Aber nach dem Gesagten wird anzunehmen sein, daß überall, wo *νηφάλια* gespendet wurden, das *μελίκρατον* die Hauptrolle spielte. Eine vollständige Zusammenstellung der zerstreuten Nachrichten über diesen Gegenstand gibt Th. Wächter, Reinheitsvorschriften

[1] Im. Bekker, Anecdota I 229, 25; Hes. s. v. *γαλαξία*. Danach durch v. Wilamowitz *Γαλάξια* hergestellt bei Theophrast Char. XXI 11, s. Lesebuch II (Textband) 305.

[2] Vgl. Schrader, Reall. unter 'Brei' 111; Mommsen, Röm. Gesch. I[8] 19.

[3] Hymn. hom. in Cer. 209.

im griech. Kult, RGVV IX 1, Gießen 1910, 109. Außer den chthonischen Gottheiten, wie Demeter, Eumeniden, Amphiaraos u. a., denen überhaupt nie Wein gespendet wurde, erhielten auch von den übrigen Göttern einige, meist an engbegrenzten Kultorten, *νηφάλια*; so Aphrodite, Eos, Helios, Selene, die Musen und Nymphen, Zeus Hypatos in Athen u. a. Von den Erklärungen, die Wächter gibt, ist die einleuchtendste die, welche „die weinlose Spende als festgehaltenen Rest primitiver Sitte" auffaßt. Wie oben gezeigt, ist das *μελίκρατον* ja wahrscheinlich der in seiner Zusammensetzung allerdings etwas der Veränderung unterworfene Mettrank. Der aber war ursprünglich berauschend und ist es wohl geblieben, bis der leichter zu beschaffende Traubenwein die Bereitung des Honiglikörs überflüssig machte. Die Griechen kannten also die Trunkenheit schon vor der Verwendung des Weins gerade von diesem später als *νηφάλιον* verwendeten Opfertrank her; es ist daher widersinnig, sie als Grund des Ausschlusses des Weines von gewissen Opfern anzunehmen. Leider ist die Etymologie des Wortes *νήφειν* nicht mit Sicherheit festgestellt[1]. Wenn Ficks[2] Vermutung richtig ist, so wäre das Wort mit einem keltischen „*nagro-s*, bescheiden" in Verbindung zu setzen, woraus geschlossen werden könnte, daß ursprünglich nicht der Begriff des „nicht trunken seins", sondern bloß der des „sich Enthaltens von dem (teuern, kostbaren, ungewöhnlichen, oder nicht durch den Gebrauch geheiligten?) Wein und des sich Bescheidens mit dem alten Met" darin enthalten gewesen sei. Man vergleiche damit die Ausführungen von E. Curtius[3]: „Opfergebräuche sind die dauerhaften Zeugnisse alter Sitte. Die Götter lebten nicht anders und besser als die Menschen; solange diese, von der Außenwelt abgeschlossen, auf die Erzeugnisse ihres Bodens angewiesen waren, nahm man zu den Spenden Honig und Milch. . . . Es war das 'indoeuropäische Ureigentum' wie es Hahn nennt, und auch nachdem die Hellenen Öl und Wein angebaut hatten und sich den wein-

[1] L. Meyer, Gr. Etymol., Leipzig 1902, IV 262.
[2] A. Fick, Vgl. Wörterb. der idg. Spr. II[4] Göttingen 1890, 189.
[3] Sitz.-Ber. Ak. Berl. 1890 S. 1142 und 1143.

losen Barbaren des Binnenlandes gegenüber ihrer reichentwickelten Kultur freuten, blieben die *νηφάλια ἱερά, νηφάλιοι βωμοί* in alten Ehren".

Als sich dann das Bedürfnis geltend machte, den Gottesdienst in feste Formen zu fassen und die religiösen Anschauungen in Dogmen festzulegen, wurde zum Gebot mit irgendwelcher rationalistischen oder explikatorisch erdichteten Begründung, was sich aus den Verhältnissen in natürlicher Entwicklung ergeben hatte. Wie sich die Römer das Milchopfer durch erfundene Begründungen verständlich machten, so die Griechen die *νηφάλια* überhaupt. Apollon soll die Eumeniden einst mit Wein betört und ihnen so den Genuß des gefährlichen Getränkes verleidet haben[1]. Helios durfte auf seiner Bahn um die Erde nicht durch Alkoholgenuß schwankend gemacht werden. Athenaeus XX 693e: *δεῖν λέγοντες τὸν τὰ ὅλα συνέχοντα καὶ διακρατοῦντα θεὸν καὶ ἀεὶ περιπολεύοντα τὸν κόσμον ἀλλότριον εἶναι μέθης.*

## 5. Kapitel

## Die Milch bei der Totenbeschwörung und im Totenkult

Alle Getränke, die die Lebenden liebten, kamen auch den Abgeschiedenen zu, ohne daß hier ein Unterschied zwischen weinhaltigen und nüchternen gemacht worden wäre. Oft werden Wein, Wasser, Milch zusammen gespendet und zwar die Milch auch hier meist mit Honig versüßt, also in der Form des *μελίκρατον*. Das älteste Zeugnis ist eine der wenigen Stellen des homerischen Epos, die einen Blick tun lassen in den nichtolympischen Kult des griechischen Mittelalters. Odysseus trifft, den Rat der Kirke befolgend, die Vorbereitungen

[1] Aisch. Eum. 727f. — Vgl. P. Stengel, Fleck. Jb. CXXXV 1887, 649ff. (Opferbräuche 182).

zur Totenbeschwörung, indem er den abgeschiedenen Seelen ein Mahl bereitet. Od. XI 25 (vgl. X 517):

> *βόθρον ὄρυξ', ὅσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα*
> *ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοὴν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσιν,*
> *πρῶτα μελικρήτῳ, μετέπειτα δὲ ἡδέι οἴνῳ,*
> *τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι.*

Dazu das Scholion bei Eustathios zu Od. X 519: *μελίκρατον δὲ οἱ παλαιοὶ μῖγμά φασιν μέλιτος καὶ γάλακτος ἐνταῦθα.*

Denselben Zweck, die Seele eines Toten kirre zu machen, um sie dann zu zitieren, verfolgt Atossa mit ihren reichen Gaben in den Persern des Aischylos. Diese Verse sind so recht dazu angetan, zu zeigen, wie es auch hier darauf ankommt, „alle guten und reinen Dinge", von denen diesmal nicht ein Gott, sondern der Verstorbene lebt, zu weihen, ohne daß auf eine bestimmte Auswahl geachtet oder einzelne Gaben für wirkungsvoller als die übrigen gehalten würden. Aisch. Pers. 609 ff.:

> *. . . . . παιδὸς πατρὶ πρευμενεῖς χοὰς*
> *φέρουσ', ἅπερ νεκροῖσι μειλικτήρια,*
> *βοός τ' ἀφ' ἁγνῆς λευκὸν εὔποτον γάλα,*
> *τῆς τ' ἀνθεμουργοῦ στάγμα, παμφαὲς μέλι,*
> *λιβάσιν ὑδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα,*
> *ἀκήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο*
> *ποτὸν παλαιᾶς ἀμπέλου γάνος τόδε·*
> *τῆς δ' αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης βίον*
> *ξανθῆς ἐλάας καρπὸς εὐώδης πάρα,*
> *ἄνθη τε πλεκτά, παμφόρου γαίας τέκνα.*

Hier scheint besonders auf die Reinheit der Spenden und Gaben Gewicht gelegt zu sein: *παμφαές*, durch und durch leuchtend muß der Honig sein, von jungfräulicher Quelle das Wasser und von wilder Rebe der Wein. Dazu paßt die Milch, deren hervorstechendste Eigenschaft, die weiße Farbe, das eigentliche Bild der Reinheit ist.

Auch Aeneas gießt bei seiner Ankunft in Italien den Manen seines Vaters Anchises außer Wein und Blut Milch auf die Erde. Verg. Aen. V 77:

hic duo rite mero libans carchesia Baccho
fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro
purpureosque iacit flores ac talia fatur:
'salve, sancte parens'.

Vergil hat hier seine Kenntnisse vom griechischen Opfergebrauch verwendet, aber seine römische Reflexion, die hinter jedem einzelnen Teil der Spende einen bestimmten Sinn und Zweck suchte, hat geholfen, das Bild recht zauberhaft zu gestalten. Zu dem Wein und der Milch tritt hier gleich das „heilige Blut", das Odysseus erst nach der Spende in die Grube fließen läßt als das eigentliche Beschwörungsmittel, und die *ἄνθη πλεκτὰ παμφόρου γαίας τέκνα* der Atossa werden hier zu den *purpurei flores*[1], die natürlich eine chthonische Bedeutung haben sollen. Eine Schlange, von der Aeneas nicht weiß, ob sie ein Diener des Vaters oder der Genius loci ist, macht sich dann auch heran und genießt die Spende.

Lehrreich ist die Anmerkung des Servius zum Vers 78: *Lacte novo*] *aut statim mulctro, aut post fetum, quod colostrum dicitur neutro genere. umbrae autem sanguine et lacte satiantur: unde feminae, quae mortuos prosequuntur, ubera tundunt, ut lac exprimant, cuncti autem se lacerant, ut sanguinem effundant.* Die Erklärung des *novum lac* als Briesmilch ist kaum die zutreffende; wenigstens kenne ich keine Stelle, die auf ein Opfer von *colostrum* schließen ließe. „Frisch vom Euter weg" aber spendet auch ein Hirte bei Theokrit. Id. I 143 f.:

*καὶ τὺ δίδου τὰν αἶγα τό τε σκύφος, ὥς κεν ἀμέλξας*
*σπείσω ταῖς Μοίσαις*[2].

Während von Aeneas eine Beschwörung nicht beabsichtigt war[3], wohl aber das Opfer dem des Odysseus in der Nekyia ähnlich ist, läßt Silius Italicus den Scipio mit vollem Bewußtsein einen großen Beschwörungsapparat in Szene setzen. Autonoë gibt ihm Anweisung. Pun. XIII 429:

[1] Servius zu Verg. Aen. V 79: *Purpureosque iacit flores*] *ad sanguinis imitationem, in quo est sedes animae.* [2] Vgl. oben 21 Anm. 3.

[3] Er erschrickt ob dem Anblick der Schlange: *obstipuit visu Aeneas*, V 91.

ordine mactari pecudes iubet. ater operto
ante omnes taurus Regi, tum proxima Divae
caeditur Hennaeae casta cervice iuvenca,
inde tibi, Allecto, tibi, numquam laeta Megaera,
corpora lanigerum procumbunt lecta bidentum.
fundunt mella super Bacchique et lactis honorem.

Man sieht, wie diese Szenen immer zauberhafter ausgeschmückt, die maßgebenden Elemente aber von Homer bis in die spätesten Zeiten beibehalten werden[1]. — Überraschend klingt diese Stelle an die Schilderung einer Beschwörung durch Ovid (met. VII 240 ff.) an, vor allem darin, daß, wie Usener in einem Nachtrag zu Milch und Honig, Kl. Schrift. IV 414, bemerkt, die Spende vom Totenkult auf die Götter der Unterwelt übertragen wird. V. 246:

tum superinvergens liquidi carchesia mellis
aereaque invergens tepidi carchesia lactis
verba simul fudit terrenaque numina civit
umbrarumque rogat rapta cum coniuge regem.

Noch im Heroikos des Philostratos wird eine Art Beschwörung durch diese Seelenspeise beschrieben, allerdings auch hier, wie in der Vergilstelle mehr nur als Opfer gedacht; aber hier wie dort erscheint der Empfänger der Spende körperlich; der Winzer, dem der troische Held Protesilaos bei seiner schweren Arbeit hilft, erstattet ihm zum Dank eine Spende, deren Darbringung er folgendermaßen beschreibt. Her. p. 291 K.: *καίτοι σπένδω γε αὐτῷ κατὰ ἑσπέραν ἀπὸ τουτωνὶ τῶν Θασίων ἀμπέλων, ἃς φυτεύει αὐτός, καὶ τρωκτὰ δὲ ὡραῖα προτίθεμαι κατὰ μεσημβρίαν, ἐπειδὰν θέρος τε ἥκῃ καὶ μετόπωρον ἱστῆται, σελήνης τε ἰούσης ἐς κύκλον ἐν τῇ τοῦ ἥρος ὥρᾳ γάλα ἐγχέας ἐς τὸν ψυκτῆρα τοῦτον 'ἰδού σοι' λέγω 'τὸ τῆς ὥρας νᾶμα, σὺ δὲ πῖνε', κἀγὼ μὲν εἰπὼν ταῦτα ἀπαλλάττομαι, τὰ δὲ βέβρωταί τε καὶ πέποται θᾶττον ἢ καταμῦσαι.*

In der Zeit des blühendsten Aberglaubens waren es natürlich nicht mehr nur die Helden der Epen, die Tote beschworen

[1] S. L. Fahz *De poetarum Romanorum doctrina magica*, RGVV II 3, 1904, 111 ff., der S. 114 noch mehr Material gibt.

oder beschwören ließen, sondern nach dem Glauben der Menge in Griechenland wie in Rom war die Macht über die Unteren auch Menschen, die mitten unter dem abergläubischen Volke lebten, gegeben. Das Handwerkszeug entnahm aber dieser Berut teils altem Volksglauben teils den dichterischen Phantasiebildern der Vergangenheit.

Die Künste einer Zauberin beschreibt Tibull I 2, 45:

> haec cantu finditque solum Manesque sepulcris
> elicit et tepido devocat ossa rogo:
> iam tenet infernas magico stridore catervas
> iam iubet adspersas lacte referre pedem.

Lukian führt die sonst immer den Toten gebrachten Spenden als Nahrung eines Hadesfahrers an; Mithrobarzanes läßt ihn durch bestimmte Auswahl der Getränke und Speisen auf die abenteuerliche Reise sich vorbereiten. Luc. *Νεκ.* 7: *καὶ σιτία μὲν ἡμῖν τὰ ἀκρόδρυα, ποτὸν δὲ γάλα καὶ μελίκρατον καὶ τὸ τοῦ Χοάσπου ὕδωρ.* Dieterich[1] hat dies mit der Verwendung der Milch im Mysterienkult zusammengebracht. Mir scheint aber diese Stelle eher auf die Totenspenden und Beschwörungsopfer zu weisen; der Hadesfahrer muß sich durch den Genuß derselben Speisen, die die Toten nähren, in einen ihnen ähnlichen körperlichen Zustand versetzen, um nicht zu sehr aufzufallen und Widerstand zu begegnen; doch mögen auch hier literarische Kenntnis und Beobachtung der Gebräuche der Zeit zusammengeflossen sein. Ähnlich steht es mit der Vorschrift des Berliner Zauberpapyrus I 20 (Abh. Berl. Akad. 1865 S. 120): *λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε.* Sonst dient im Zauber die Milch meist als Spende für Totengeister oder chthonische Dämonen, um sie zu versöhnen oder zu beschwören; Pap. Par. 2192 (C. Wessely, Denkschriften Wien. Akad. 36). Der Zauber zeigt also dasselbe Bild wie der Kult.

Die Totenspende ohne Beschwörung wird in der attischen Tragödie mehrfach gestreift. Chrysothemis sieht am Grabe ihres Vaters *κολώνης ἐξ ἄκρας νεορρύτους πηγὰς*

[1] Mithraslit. 172.

γάλακτος und Blumenkränze[1]. Fein hat hier der Dichter nur den Teil der Spende genannt, der eine sichtbare Spur hinterläßt. Antigone weiht den Leichnam ihres Bruders χοαῖσι τρισπόνδοισι[2]. Das Scholion erklärt: *μέλιτι, γάλακτι, οἴνῳ.* Auch der Scholiast zu Euripides Hek. 527, wo Neoptolemos seinem Vater Achilleus vor der Opferung der Polyxena spendet, erklärt die χοαί mit *οἶνον δηλονότι, μέλι, γάλα καὶ ἄλευρον.*

Im Orestes des Euripides schickt Helena Hermione zum Grabe der Klytaimestra mit dem Befehl (Vers 114):

> ἐλθοῦσα δ' ἀμφὶ τὸν Κλυταιμήστρας τάφον
> μελίκρατ' ἄφες γάλακτος οἰνωπόν τ' ἄχνην.

Der Scholiast erklärt μελίκρατα γάλακτος wieder *ἤτοι τὰ ἀπὸ μέλιτος καὶ γάλακτος κεκραμένα.* Die οἰνωπὸς ἄχνη wird wohl eine Umschreibung für Wein sein: *ὅταν γὰρ ἐπιχέηται οἶνος τῷ ἐκ μέλιτος καὶ γάλακτος κράματι ἐπιπολαίως κεῖται.* Demnach wären hier alle drei Spenden gemischt verwendet worden.

In dichterischer Umschreibung erscheinen die Totenspenden in Eur. Iph. Taur. 158:

> Ἅιδᾳ πεμψας, ᾧ τάσδε χοὰς
> μέλλω κρατῆρά τε τὸν φθιμένων
> ὑδραίνειν γαίας ἐν νώτοις,
> πηγάς τ' οὐρείων ἐκ μόσχων
> Βάκχου τ' οἰνηρὰς λοιβὰς
> ξουθᾶν τε πόνημα μελισσᾶν,
> ἃ νεκροῖς θελκτήρια κεῖται.

Den Manen der gefallenen Helden werden alljährlich bei Platää Massenspenden dargebracht, wobei zum Gewöhnlichen noch Öl und Salbe tritt. Plut. Aristid. 21[3]: *ἔπονται δ' ἅμαξαι μυρρίνης μεσταὶ καὶ στεφανωμάτων καὶ μέλας ταῦρος καὶ χοὰς οἴνου καὶ γάλακτος ἐν ἀμφορεῦσιν ἐλαίου τε καὶ μύρου κρωσσοὺς νεανίσκοι κομίζοντες ἐλεύθεροι.*

---

[1] Soph. El. 894 und dazu Kaibel 209f.
[2] Soph. Ant. 431.
[3] Vgl. Aisch. Pers. 609, oben S. 26.

Ein dem Alkaios zugeschriebenes Epigramm besingt die Weihe des Leichnams Hesiods durch Nymphen und Hirten. Anth. Pal. VII 55:

*Λοκρίδος ἐν νέμεϊ σκιερῷ νέκυν Ἡσιόδοιο*
*Νύμφαι κρηνίδων λοῦσαν ἀπὸ σφετέρων*
*καὶ τάφον ὑψώσαντο· γάλακτι δὲ ποιμένες αἰγῶν*
*ἔρραναν ξανθῷ μιξάμενοι μέλιτι.*

In Pisae in Etrurien wurde einem Verstorbenen ein alljährlich wiederkehrendes Opfer mit Milch, Honig und Ölspenden inschriftlich zugesichert. CIL XI 1420, 19: *Inferiae mittantur bosque et ovis atri infulis caerulis infulati diis Manibus mactentur eaeque hostiae eo loco adolentur superque eas singulae urnae bactis, mellis, olei fundantur.*

Daß Dichter, wie Statius, solche Besonderheiten des alten Kults aufgriffen und mit solcher Gelehrsamkeit prahlten, ist nicht verwunderlich. Über die Leichenfeier der Griechen für Opheltes, den Sohn des Königs von Nemea, sagt Statius Theb. VI 209:

pallentique croco strident ardentia mella
spumantesque mero paterae verguntur, et atri
sanguinis et rapti gratissima cymbia lactis.

Die Seele des Kyzikos, des von den Argonauten wider den Willen des Iason getöteten Dolionenkönigs, besänftigt Orpheus mit einem Totenopfer. Orph. Arg. 572:

*αὐτὰρ ἔγωγε*
*ψυχὴν ἱλασάμην, σπένδων μειλίγματα χύτλων,*
*ὕδατί τ' ἠδὲ γάλακτι μελισσορύτοις ἅμα νασμοῖς*
*λοιβὰς ἐκπροχέων καὶ ἐμοῖς ὕμνοισι γεραίρων.*

Es scheint, daß man tatsächlich noch zu den Zeiten Lukians an dem alten frommen Brauche festhielt, den der Spötter natürlich mit aufklärerischem Hohne persifliert im Charon 22: *Χαρ. οἱ δὲ καὶ πυρὰν νήσαντες πρὸ τῶν χωμάτων καὶ βόθρον τινὰ ὀρύξαντες καίουσί τε ταυτὶ τὰ πολυτελῆ δεῖπνα καὶ ἐς τὰ ὀρύγματα οἶνον καὶ μελίκρατον, ὡς γοῦν εἰκάσαι, ἐκχέουσιν; —*

*Ἑρμ. οὐκ οἶδα, ὦ πορθμεῦ, τί ταῦτα πρὸς τοὺς ἐν Ἅιδου· πεπιστεύκασι γοῦν τὰς ψυχὰς ἀναπεμπομένας κάτωθεν δειπνεῖν μὲν ὡς οἷόν τε περιπετομένας τὴν κνῖσαν καὶ τὸν καπνόν, πίνειν δὲ ἀπὸ τοῦ βόθρου τὸ μελίκρατον.*

Im Gegensatz zu diesem Rationalisten gibt der Neuplatoniker Porphyrios eine komplizierte mystische Erklärung der Milchspende de antro nymph. 28: *δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαί φησι εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. διὸ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὡς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυίαις ἔρχεσθαι, αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν.*

Die pythagoreische Weisheit schlägt aber schon in das Gebiet der Mysterien ein, die später zu behandeln sein werden [1].

---

## 6. Kapitel

## Die sühnende Wirkung der Milch

Oft werden die Spenden an chthonische Gottheiten oder Tote [2] als *μειλίγματα, μειλικτήρια, μείλικτρα, θελκτήρια* bezeichnet. Daraus ist von einigen Gelehrten geschlossen worden, daß Honig, Milch, Melikraton, Öl an sich, um ihrer natürlichen Eigenschaften willen als Linderungsmittel, die den Zorn der Unterirdischen besänftigen, aufgefaßt worden seien. So sagt Stengel, Gr. Kultusaltertümer 93: „Denn die Götter der Unterwelt hassen den Wein; Honig und lindes Öl besänftigt sie wie die Toten". Ähnlich H. Diels, Sibyll. Blätter 69: „Diese nüchternen Spenden (*νηφάλια*) haben zunächst nur den Zweck, das vergossene Blut abzuwaschen, wie der Luperkalienritus noch deutlich zeigt, sodann aber lindernd

[1] Vgl. noch Lact. Plac. zu Stat. Theb. IV 607: *Nec alius liquor, qui sacrificiis* (d. h. für Tote) *consuevit offerri, mitigat, i. e. vini aut mellis aut lactis.* Das Scholion Dresdense hat nur *lactis et mellis.* Nachtrag Useners, Milch und Honig, Kl. Schriften IV 403. [2] S. oben Kap. 4 und 5.

auf den Zorn der Unterirdischen einzuwirken. Daher werden neben reinem Quellwasser, welches das Blut abwaschen soll, gern Milch, Honig, Öl als *μειλίγματα* hinzugefügt." Und von Fritze aaO. 34: *Illae deae, quae crudeles apud inferos versabantur, non erant participes laetitiae, qua dei superi saepe delectabantur. Quo fiebat, ut non vinum, quod excitat animos, furiis offerretur, sed tales liquores, qui leniunt animos, ut mel, lac, oleum. Quod iam hinc apparet quod hi potus vocantur μειλίγματα.*

Was heißt *μειλίγματα*, *μειλικτήρια?* Diese Worte gehören zu *μείλιχος* mild, angenehm[1]. *μείλιγμα* ist Nomen actionis zu dem Verbum *μειλίσσω*[2], *μειλικτήρια* ist das, was zu dem „Mildmacher" *μειλικτήρ* gehört. Später hat sich von hier aus eine allgemeinere Bedeutung, „das Milde" entwickelt.

Diese abgeblaßte Anwendung erläutern folgende Beispiele.

Hom. Od. X 217: Wenn der Herr vom Mahle kommt, umwedeln ihn die Hunde,

*αἰεὶ γάρ τε φέρει μειλίγματα θυμοῦ.*

Aisch. Ag. 1438 wird Agamemnon *Χρυσηΐδων μείλιγμα* genannt. Theokrit (Id. XXII 221) rühmt sich: *καὶ ἐγὼ λιγεῶν μειλίγματα Μουσῶν . . . φέρω* (v. Wil. *Μουσέων*).

Die *μειλίγματα* sind also hier „etwas Mildes" im Sinne von „etwas Angenehmes, Süßes, Erfreuendes"; der Gegensatz wäre „etwas Scharfes, etwas Unangenehmes". Ich kann den Sinn nicht besser umschreiben als mit dem biblischen Ausspruch über den Wein nach Luthers Übersetzung: Wie „der Wein des Menschen Herz erfreut", so tut das auch alles, was mit *μείλιγμα* bezeichnet wird. Fleischbissen erfreuen das Herz der Hunde, Agamemnon das der Briseis, und wessen Herz erfreuen nicht die Lieder des gottbegnadeten Sängers? In erster Linie werden diese Wirkung eben alle „guten und reinen Gaben", mögen sie nun bestehen aus was sie wollen, haben. Darum erklärt Hesych nicht ganz mit Unrecht *μειλίγματα* mit *ἀπάργματα* (Erstlingsopfer)· *δῶρα, καὶ ἡ προῖξ*, und

[1] E. Boisacq *Dict. étym. de la langue greque* 620.

[2] Brugmann-Thumb, Griech. Gram. 222.

ebenso das Scholion zu dem angeführten Homervers *κρέα τινὰ καὶ πρὸς ἡδονὴν δωρήματα.*

In den angeführten Stellen wäre eine Übersetzung von *μειλίγματα* mit: „etwas Milderndes, Linderndes" direkt sinnwidrig. Nun aber ist nicht zu leugnen, daß besonders spätere Schriftsteller *μείλιγμα* in der ausgesprochenen Bedeutung von „Linderungsmittel, Besänftigung" brauchen und somit zur ursprünglichen Bedeutung zurückkehren. So Plutarch Pomp. 47: *Σκιπίωνι ὀργῆς μείλιγμα τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα καταινέσας.* So geben auch die Lexikographen und Scholiasten vor allem diese Bedeutung wieder: *σημαίνει τὰ πραϋντικά*[1]. In derselben Bedeutung wird das Wort sogar übertragen für Arzneimittel gebraucht. Nikandros Ther. 896 *μείλιγμα νούσων.*

In welcher Bedeutung wird nun das Wort *μείλιγμα* in den Stellen der Tragiker angewendet? Offenbar soll es nach der Meinung der angeführten Interpreten die Wirkung physikalischer Eigenschaften der einzelnen Spenden bezeichnen: die Süßigkeit des Honigs, der Milch, das Kühlende, Lindernde des Öls. Schon hier müßte man aber einen recht weiten Begriff suchen, um alle diese Eigenschaften zusammenzufassen: „lindernd, besänftigend" stimmt wohl für Öl, weniger für Milch, kaum für Honig und Melikraton, besonders wenn wir es als das ursprünglich berauschende Getränk, den Honigmet auffassen. Endlich wird von Aischylos auch der Wein unter all die *μειλικτήρια νεκροῖσι*[2] gezählt, die Atossa spendet. Diese Tatsache, daß die *μειλίγματα* nicht immer *νηφάλια* sind, wie Eumen. 95, widerlegt die Annahme von Stengel, Diels und von Fritze am besten. Wenn also irgendeine besänftigende, lindernde Wirkung erzeugt werden soll, so geschieht das offenbar nicht durch eine besondere Eigenschaft der einzelnen Teile der Spende, sondern höchstens durch die Spende als solche, bestehe sie nun aus was sie wolle. Wo es sich um Totenspenden handelt, sind Besänftigungsmittel überhaupt gar nicht am Platz. Die Toten im Hades haben nach da-

[1] Eustath. zu Od. X 217 (1655, 44); Et. M. 582, 28. Vgl. Herodian. II 549, 23 Lentz; Schol. zu Soph. Oid. Kol. 159 und zu Hom. Od. X 217 (ed. Dindorf Oxonii 1855, 462).

[2] S. oben 26.

maliger Anschauung keine Macht über die Lebenden, ihr Zorn braucht nicht gemildert zu werden, da er ohnmächtig ist; aber sie lechzen nach der Nahrung der Menschen, nach den süßen Spenden, ohne die ihr Dasein unerträglich wäre [1].

Dieser Auffassung widerspricht auch, wie ich glaube, die Bezeichnung *θελκτήρια* nicht: gerade die schönen Verse Eur. Iph. Taur. 156 zeigen, daß die Schwester Iphigenie sich aus lauter Mitleid bewogen fühlt, dem Bruder diese *θελκτήρια* zu spenden: kein Gedanke an eine verzaubernde Einwirkung auf den Abgeschiedenen zu ihren Gunsten. Auch hier ist wieder von der Grundbedeutung des Wortes *θέλγειν* „streicheln" auszugehen: Iphigenie will dem Bruder gleichsam eine „Liebkosung", wir können nur sagen „etwas Liebes" zukommen lassen; das Wort ist hier nur *in bonam partem* angewendet, so wie auch wir „bezaubern" von einer sehr angenehmen Wirkung sagen können.

Aischylos verbindet die beiden Wörter *μείλιγμα* und *θελκτήριον* miteinander. „Der herzberückende Zauber der Worte" soll den Erinyen heilig sein. Eum. 886:

*ἀλλ' εἰ μὲν ἁγνὸν ἐστί σοι Πειθοῦς σέβας,*
*γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτήριον,*
*σὺ δ' οὖν μένοις ἄν.*

Aus der allerdings geringen Zahl von Zeugnissen scheint mir hervorzugehen, daß *μείλιγμα* im Epos und im klassischen Drama meistens in der erweiterten Bedeutung „etwas Angenehmes, Erfreuendes" angewendet worden sei. Gerade auf Grund der angeführten und ähnlicher Stellen wird sich die Bedeutung dann wieder verengert haben zu: „eine erfreuende, angenehme Gabe". Daß gerade dieses Wort auch ohne den ihm von den Spätern wieder gegebenen Sinn gern für die Umschreibung der Spenden an chthonische Götter und Tote verwendet wurde, ist nicht verwunderlich. Infolgedessen mag wohl schon im Altertum die Meinung aufgekommen sein, daß diese Anwendung des Wortes mit den physikalischen Eigenschaften der Spenden in einem ursächlichen Zusammenhang stehe. Zu solcher Auffassung mochte das religiöse Empfinden

[1] Diese Auffassung ist besonders von Ed. Meyer vielfach vertreten worden, z. B. G. d. A. I [3] § 58 ff.; z. T. im Gegensatz zu Rohde II 256 ff.

dadurch verleitet werden, daß die natürlichen Gründe der im chthonischen Kult ausschließlichen, im Totenkult überwiegenden Verwendung dieser nüchternen Spenden, die ja unter sich eine gewisse stoffliche Ähnlichkeit besitzen, nicht mehr ersichtlich waren. Daß die Rechnung nicht ganz stimmte, der Wein im Grund nicht mit *μείλιγμα* bezeichnet werden konnte, wenn doch dies Wort ein charakteristisches Merkmal der *νηφάλια* bezeichnen sollte, schadete nichts. Der Glaube kümmert sich bekanntlich auch um viel schärferen Widerspruch der Lehre nicht. Daß aber diese Anschauungen in der klassischen Zeit erst im Werden waren, das scheint mir die Art der Verwendung des Wortes im Drama zum mindesten wahrscheinlich zu machen; der Geist der großen Tragiker fühlte wohl den ursprünglichen Sinn der Spenden, und nur die Befangenheit der Späteren konnte aus ihrer dichterischen Umschreibung Dogmen herauslesen.

H. Diels hat mit dem Hinweis auf die griechischen *μειλίγματα* die eigentümliche Verwendung der Milch in dem von Plutarch (Rom. 21) beschriebenen Luperkalienritus erklärt: *τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον. σφάττουσι γὰρ αἶγας, εἶτα μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαγμένῃ μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.* Die Erklärung dieser Zeremonien, die Plutarch beifügt, ist ganz im Stil der des Milchopfers an Rumina[1] gehalten: *τὴν δὲ διὰ τοῦ γάλακτος ἀποκάθαρσιν ὑπόμνημα τῆς τροφῆς αὐτῶν* (nämlich des Romulus und Remus) *εἶναι.*

Diels erklärt die Handlung als symbolisches Sühnopfer, an Stelle des durch den Fortschritt der Kultur überwundenen Menschenopfers. Gegen diese Auffassung wendet sich W. F. Otto[2]: „Wenn man darin (in der genannten Zeremonie) jetzt fast allgemein die Ablösung älterer Menschenopfer sieht, so beruht dies lediglich auf einem Vorurteil, das überhaupt der sehr korrektionsbedürftigen Theorie vom Substitutionsopfer vielfach zugrunde liegt.“ Es wäre allerdings eine etwas weitgehende

[1] S. oben 9. [2] PW VI Sp. 2065 unter 'Faunus'.

Symbolik, wenn das Besprengen mit dem Blute des Opfertieres das Opfer des Besprengten selbst bedeutete und das Abwischen die Sühne. Diels äußert sich dann weiter: „Ein zweiter, eng mit dem Blutopfer zusammenhängender Ritus ist das Trankopfer, das bei chthonischem Kult in der Regel den Wein ausschließt. Diese nüchternen Spenden (*νηφάλια*) haben zunächst nur den Zweck, das vergossene Blut abzuwaschen, wie der Luperkalienritus noch deutlich zeigt, sodann aber lindernd auf den Zorn der Unterirdischen einzuwirken. Daher werden neben reinem Quellwasser, welches das Blut abwaschen soll, gern Milch, Honig, Öl als *μειλίγματα* hinzugefügt. Diese *χοαί* werden auf das Feuer geschüttet, welches das Opfertier (*σφάγιον*) vollständig verzehrt hat. Blut- und Trankopfer gehören also nach dem ursprünglichen Sinne dieser Zeremonien eng zusammen, wie Sünde und Sühne."

Ich glaube, der Luperkalienritus läßt sich nicht mit dem Eumenidenopfer vergleichen, wie Diels es tut, wenigstens nicht die Verwendung der Milch, die beiderorts doch eine ganz verschiedene ist. Selbst wenn die Deutung der *μειλίγματα* als Linderungsmittel richtig wäre, ist es doch ganz etwas anderes, wenn solche als chthonische Spenden verwendet werden, als wenn mit Milch das Blut abgewaschen wird. Die Spende soll den chthonischen Gottheiten zum Genuß dienen, wie die aus fast denselben Flüssigkeiten bestehenden Totenspenden den Verstorbenen; beim Abwaschen des Blutes aber wird doch die Milch verunreinigt, dient als bloßes Symbol der Sühnung. In keiner der von Diels angeführten Belegstellen wird ein *σφάγιον* verbrannt, was für die Behauptung, daß Sünde und Sühne bei diesem Opfer eng zusammengehörten, doch notwendig wäre.

Von Fritze hat die Ansicht von Diels modifiziert, S. 38: *Hoc statuere velim, illam vim sanguinis abluendi non primam infuisse libationibus sobriis, sed secundam accessisse alteri notioni irae leniendae.* Ist der Ritus der Luperkalien, wie ihn Plutarch schildert, wirklich uralt, wie das Fest selbst, so ist auch diese Ansicht nicht annehmbar, da ja doch in diesem Fall die Zeremonien aus der Zeit vor dem entscheidenden Einfluß der griechischen Religion stammen müßten. Da im

altrömischen Kult von einer sakralgesetzlichen Regelung der Verwendung von Milch und *νηφάλια* überhaupt nicht die Rede ist, und auch später gerade diese Eigentümlichkeit des griechischen Kultes von den Römern nicht übernommen worden zu sein scheint, so wäre in diesem Falle der Luperkalienritus rein römisch, um seines Alters willen aber von Plutarch nicht mehr verstanden worden und auch heute kaum mehr in allen Einzelheiten zu erklären.

Anderer Meinung ist nach L. Deubner[1] J. Pley, nämlich daß dieser Ritus der Luperkalien erst spät nach Rom gekommen sei[2]. Auch in diesem Falle, wenn z. B. Augustus bei der Erneuerung des Festes die kathartischen Riten hinzugefügt hätte, wäre die Herkunft wohl schwer mit Sicherheit zu erforschen.

Eine Symbolik des Sühnens wird jedenfalls im Luperkalienritus enthalten gewesen sein; aber warum die Milch hier diese eigentümliche Rolle spielte, ob vielleicht deshalb, weil sie in alter Zeit als häufiges Opfer besonders dazu geeignet schien, oder weil Anschauungen und Gebräuche der Mysterienreligionen in diesen Kult hineinspielten, das wird kaum auszumachen sein.

Für nicht richtig halte ich die Auffassung von Otto[3], der den Luperkalienritus dem altrömischen Kult zuweist und doch in der Sühnezeremonie eine genaue Parallele zu den Mysteriengebräuchen sieht. Ich zweifle daran, daß der Erlösungsgedanke irgendwo im römischen Kult lebendig zum Ausdruck kommen konnte, wenn er nicht aus den Mysterienreligionen übernommen war.

Auch die ebenso einzigartige Sitte, die Servius zur Aeneis V 78 anführt[4], ist kaum so durchsichtig, wie Diels sie darstellt. Ob hier wirklich die ausgepreßte Milch ein

---

[1] Lupercalia, Arch. f. Rel.-Wiss. XIII 1910, 502 f., der gerade für diesen Zug Einfluß hellenistischer Kathartik annimmt.

[2] *De lanae in antiquorum ritibus usu*, RGVV XI 2, 14. Vgl. Perdelwitz aaO. 84.

[3] W. F. Otto, Die Luperci und die Feier der Lupercalien, Philologus LXXII 1913, 161 ff., besonders S. 187 f., in der Polemik gegen Deubners oben angeführte Ansicht.

[4] Oben S. 27.

Ersatz der *νηφάλια*, das Blut der *ἔντομα* sein sollte, ist doch fraglich. Die *μῆνις* der Toten wird ja zunächst dadurch besänftigt, daß die Lebenden den Schmerz und das Leid, die ihnen die Toten zufügen könnten, gleichsam im voraus sich selber zufügen, wenn man nicht, wie Ed. Meyer, diese Angst vor den Toten von vornherein ausschalten will[1]. Daß auch die Symbolik dieser Zeremonie später im Anschluß an neuere Anschauungen sich geändert hätte, ist ja möglich, aber läßt sich nicht beweisen.

---

## 7. Kapitel

## Die Milch als Götterspeise und Attribut des seligen Jenseits

„Wir haben feststellen können, daß zu den Vorstellungen, womit das Götterland und, was damit wesensgleich ist, der Aufenthalt der Seligen, das Paradies oder der Ort des goldenen Zeitalters, ausgestattet wurde, seit alters auch gehörte, daß es ein Land sei, wo Milch und Honig fließt." „Den Toten wird Gemisch aus Milch und Honig gespendet, weil den im glücklichen Jenseits wohnenden Geistern die Speise der Götter zukommt." Das sind Resultate der Untersuchung H. Useners 'Milch und Honig'[2].

Über die „mancherlei nicht immer verständliche Bedeutung"[3] des Honigs, der „seiner Süßigkeit wegen als Nahrungsmittel schon im ältesten Indien sehr geschätzt war und im Ritual eine wichtige Rolle als Speise der Götter spielte"[4], und über die Bedeutung der Biene[5] im Kult kann

[1] S. S. 35 Anm. 1.

[2] Rhein. Mus. LVII 192 (Kl. Schr. IV 413).

[3] O. Gruppe, Gr. Mythologie (I. v. Müllers Handbuch V 2) 910.

[4] J. v. Negelein, Der Traumschlüssel des Jagaddeva II 107, RGVV XI 4.

[5] S. W. Robert-Tornow *De apium mellisque apud veteres significatione*, Berlin 1893; W. H. Roscher, Nektar und Ambrosia, Leipzig 1883.

hier nicht näher gehandelt werden, obschon der Zusammenhang der beiden Stoffe ein recht enger ist. Nur wie die Milch zu dieser Bedeutung kam, und ob die Behauptungen Useners auf sie zutreffen, soll untersucht werden.

Der Hauptzeuge Useners ist der Gott Dionysos: wenn er kommt, sehen die Bakchantinnen Milch, Wein und Honigströme fließen. Eur. Bacch. 135:

*ἤδὺ γ' ἐν οὔρεσιν, ὃς ἂν*
*ἐκ θιάσων δρομαίων*
*πέσῃ πεδόσε, νεβρίδος ἔχων*
*ἱερὸν ἐνδυτόν, ἀγρεύων*
*αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν,*
*ἰέμενος εἰς ὄρεα Φρύγια, Λύδια.*
*ὁ δ' ἔξαρχος Βρόμιος, εὐοῖ.*
*ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν*
*νέκταρι.*

„Dionysos bringt den Himmel auf die Erde hernieder. Himmlische Gaben müssen es sein, womit er seine Gegenwart bezeugt." Unter Himmel versteht Usener S. 178 ohne Zweifel das „selige Götterland". Dionysosdienst[1] ist allerdings ohne Unsterblichkeitsglaube nicht denkbar; aber dadurch ist nicht der bewußte Glaube an ein von dieser Welt örtlich getrenntes Land der Unsterblichen bedingt. Im orgiastischen Kult der gottbegeisterten Dionysosdiener ist die *μανία*, die *ἔκστασις*, das *'ἔνθεος* sein' das Endziel: das ist ein Versetztwerden in einen anderen Zustand, nicht an einen anderen Ort. Erst in der weiteren Entwicklung, durch die Verbindung mit pythagoreisch-orphischen Anschauungen ist zu dem Unsterblichkeitsahnen eine bewußte Jenseitshoffnung getreten. Die Formen der Dionysosverehrung, wie sie uns aus den Bakchen entgegentreten, gehören der früheren Stufe, dem thrakischen Dionysosdienst an. Eine überirdische, eine göttliche Kraft offenbart sich in den dionysischen Wundern, aber „himmlisch" darf man sie darum gleichwohl nicht nennen.

[1] Vgl. zum Folgenden Rohde, Psyche II 1 ff.; A. Dieterich, Der Untergang der antiken Religion, Kl. Schriften, Leipz. 1911, 464 und Euripides Bakchen als Ganzes.

„Die wundertätige Kraft des Gottes geht auf seine schwärmerischen Verehrerinnen über.“ Bacch. 704:

*θύρσον δέ τις λαβοῦσ' ἔπαισεν εἰς πέτραν*
*ὅθεν δροσώδης ὕδατος ἐκπηδᾷ νοτίς·*
*ἄλλη δὲ νάρθηκ' εἰς πέδον καθῆκε γῆς,*
*καὶ τῇ δὲ κρήνην ἐξανῆκ' οἴνου θεός·*
*ὅσαις δὲ λευκοῦ πώματος πόθος παρῆν,*
*ἄκροισι δακτύλοισι διαμῶσαι χθόνα*
*γάλακτος ἑσμοὺς εἶχον· ἐκ δὲ κισσίνων*
*θύρσων γλυκεῖαι μέλιτος ἔσταζον ῥοαί.*

In diesen Wundern sah der Bote die übernatürliche Macht der gottbegeisterten Weiber sich offenbaren; die Erde ist ihnen untertan, und Fels und trockene Ackerschollen spenden, was ihr Mund begehrt. Aber das Wunder offenbart sich nicht in erster Linie durch eine besondere „himmlische“ Gabe, sondern durch das Aufbrechen des starren Erdbodens, das Strömen und Überfließen; nicht nur die Menschen werden *ἔνθεοι*, sondern selbst die Erde ist voll dionysischer Lust: das Tote wird lebendig unter dem Wirken des göttlichen Geistes.

Der Dichter hätte auch kaum Wasser und Wein mitfließen lassen, wenn es ihm daran gelegen hätte, die Milch- und Honigquellen als die besondere Gabe des Gottes hervorzuheben. In der zweiten Schilderung (704 ff.) sehen wir alle vier Flüssigkeiten, in der ersten neben Honig und Milch auch Wein ohne irgendeinen Unterschied aufgeführt (142). Wenn also die Stoffe, die unter dem Einfluß dionysischen Geistes der Erde entströmen, eine besondere Eigenschaft besitzen sollen, so muß diese auch dem Wasser und dem Wein zukommen. Und gewiß haben sie eine solche: jeder Trunk, Wein, Wasser, Milch oder Melikraton, ist im warmen Süden ein süßes, erquickendes Labsal der lechzenden Lippen. Zu Beginn der klassischen Zeit sind wohl auch noch alle vier häufig genossen worden. Nach und nach erlangte der Wein aber so sehr das Übergewicht über alle anderen Getränke, daß er bald als das vorzüglichste, ja einzige Geschenk des Gottes angesehen wurde. Wenigstens im Bewußtsein des ungelehrten Volkes wird das so gewesen sein; das Wasser trat

auch in der späteren gelehrten Ausgestaltung des Mythos völlig zurück, Honig und Milch aber vermochten sich hier neben dem Wein zu halten; hatten sie doch auch aus anderen Kulten sich nicht ganz verdrängen lassen. Wenn auch keine Erinnerung geblieben war an die Zeit, da der berauschende Met dem Wein vorausging, so sorgte das konservative Element, das aller Religion anhaftet, wenn sie sich einmal durchgesetzt hat, dafür, daß wenigstens die Elemente dieses Urweines, Honig und Milch, nie ganz aus dem Gedankenkreise der dionysischen Religion verbannt wurden.

Mit der Zeit aber machte sich auch hier wieder das Bedürfnis nach einer neuen Erklärung der Elemente des Mythos geltend, da die Verhältnisse sich so sehr geändert hatten, daß sie einen Blick auf die tatsächlichen Gründe nicht mehr erlaubten. Wenn Euripides zwischen Honig und Milch einer-, Wein und Wasser andererseits noch keinen Unterschied macht, so tut dies doch schon Platon, indem er nur die beiden ersteren in diesem Zusammenhang anführt. Er spricht über den Enthusiasmus der Dichter[1] und zieht zum Vergleich die Ekstase der Korybanten und Bakchantinnen herbei. Ion p. 534a: *ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται.* Diese kurze Bemerkung zeigt eine wesentliche Verschiebung gegenüber den beiden Stellen der Bakchen. Dort fließt der Boden über von Wein, Wasser, Honig und Milch, hier schöpfen die Bakchantinnen aus Flüssen Honig und Milch. Das Wunder ist also stark herabgestimmt, ohne daß der Grund dazu ersichtlich wäre. Aber Platon streift es hier nur ganz kurz und wird sich kaum näher Rechenschaft gegeben haben über die mythologische Richtigkeit seines Beispiels; es kommt ihm nur auf das Wunder als solches an. Aber gerade in ihrer Unmittelbarkeit scheint mir die Bemerkung bezeichnend zu sein; denn sie zeigt, wie sich die Auffassung solcher nebensächlicher Züge im Mythos rasch änderte, wie an die Stelle der wunderbaren Tat in den Versen des Dramas bei Platon nur ein Teil davon mit wesent-

[1] Vgl. Philostr. v. soph. I 19: *τὰς ἐννοίας ἰδίας τε καὶ παραδόξους ἐκδίδωσι, ὥσπερ οἱ βακχεῖοι θύρσοι τὸ μέλι καὶ τοὺς ἑσμοὺς τοῦ γάλακτος.*

licher Verschiebung des springenden Punktes verwendet wird. Daß diese Änderung ihren Grund in einer prinzipiell anderen Auffassung des Mythos bei Platon habe, in dem Glauben, Milch und Honig seien himmlischer denn Wein und Wasser, ist kaum anzunehmen.

Gleichsam den Mittelweg zwischen Euripides und Platon schlägt der Sokratiker Aischines ein. Aristeides Rhetor 45 t. II 23 Dind.: *καὶ γὰρ αἱ βάκχαι, ἐπειδὰν ἔνθεοι γένωνται, ὅθεν οἱ ἄλλοι ἐκ τῶν φρεάτων*[1] *οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρύονται.* In dieser nichts weniger als poetischen Verschlimmbesserung wird das Wasserschöpfen, das bei Euripides dem Hervorzaubern von Milch und Honig gleichgestellt wird, als geringeres Wunder dargestellt, um dann eine gewisse Steigerung hervorzubringen. Aber auch hier brauchen Milch und Honig nicht als himmlische Getränke angesehen zu werden, der Unterschied vom bloßen Wasser ist ohnehin für den beabsichtigten Eindruck groß genug.

Dion von Prusa will das Bild der bakchischen Ekstase und Macht möglichst farbenprächtig gestalten, nimmt daher alle Elemente, Wein, Milch und Honig, aber auch die Gegenüberstellung dieser wertvolleren Flüssigkeiten zum bloßen Wasser in seine Schilderung auf; er vergleicht seine Zuhörer, die Alexandriner, mit den Bakchanten, den Nymphen und Satyrn im Thiasos. Dio Prus. XXXII (Reiske) 682 § 58 (I 284 v. Arnim): *τὰ δὲ ἄλλα καὶ πάνυ μοι δοκεῖτε ἐοικέναι Νύμφαις καὶ Σατύροις. ἱλαροί τε γὰρ ἀεὶ καὶ φιλογέλωτες καὶ φιλορχησταί· πλὴν οὐκ αὐτόματος ὑμῖν ἀναβλύει διψήσασιν ὁ οἶνος ἐκ πέτρας ποθέν τινος ἢ νάπης, οὐδὲ γάλα καὶ μέλι δύνασθε εὐχερῶς οὕτως ἔχειν, ἄκροισι δακτύλοις διαμῶντες χθόνα*[2]*· ἀλλ' οὐδὲ τὸ ὕδωρ ὑμῖν ἀφικνεῖται δεῦρο αὐτόματον οὐδὲ τὴν μᾶζαν ἔχετε ἐν ἐξουσίᾳ δήπουθεν.*

Der Vollständigkeit halber sei noch ein Lykophronscholion des Tzetzes erwähnt, wo Wein und Milch genannt sind. Zu

[1] *ἐκ τῶν φρεάτων* mit Unrecht von Jacobs zu Philostr. imag. p. 316 getilgt. Siehe C. F. Hermann *Disputatio de Aeschinis Socratici reliquiis*, Göttingen 1850, 23. Vgl. Platon Ion p. 534a: *ἐκ τῶν ποταμῶν*. Anders Usener aaO. 178 Anm. 5 (Kl. Schr. IV 399 Anm. 6). [2] Eur. Bakch. 709.

143: *καὶ νάρθηξι τὴν γῆν καὶ τὰς πέτρας παίουσαι* (sc. *αἱ Βάκχαι*), *ὁπότε διψῷεν, γάλα καὶ οἶνον ἐποίουν ἀναβλύζειν.*

Noch bei Himerios findet sich das Wunder, wohl wörtlich irgendwoher abgeschrieben. Him. Soph. XIII 7[1]: *ὅτε καὶ τὴν γῆν λόγος, οἷον αἰσθανομένην τῆς ἐπιδημίας αὐτοῦ, ῥεῖν μὲν μέλι καὶ γάλα καὶ ποταμούς τινας αὐτοῦ τοῦ νέκταρος Σατύροις τε καὶ Βάκχαις ἀρύεσθαι.*

Die Verse der Bakchen des Euripides hat Seneca nachgeahmt. Oed. 491:

> pumice ex sicco
> fluxit Nyctelius latex;
> garruli gramen secuere rivi,
> conbibit dulces humus alta sucos
> niveique lactis candidos fontes
> et mixta odoro Lesbia cum thymo.

Daß sich aus diesen verschiedenen Beschreibungen des Dionysoswunders — wie manche Stelle, die noch eine neue Pointe zu geben suchte, mag verloren sein! — in der weiteren Entwicklung besondere hyperpoetische Anschauungen bilden konnten, ist leicht möglich. Aber noch aus einer Stelle des jüngeren Philostratos blickt ganz das euripideische Bild; hier ist auch ausdrücklich der Sinn des Wunders ausgesprochen: „Die Erde selbst schwärmt mit". Philostr. im. I 14: *ἡ γῆ, ἥ γε καὶ συμβακχεύσει αὐτῷ καὶ οἶνον ἀφύσσειν ἐκ πηγῶν δώσει γάλα τε οἷον ἀπὸ μαζῶν ἕλκειν τὸ μὲν ἐκ βώλου, τὸ δὲ ἐκ πέτρας.*

Usener führt auch ein Fragment Alkmans an, das aber trotz Aristeides[2] sich nicht auf Dionysos bezieht, sondern auf Artemis[3], die auf dem Taygetos als wilde Jägerin von den Lakonern verehrt wurde, dort die Löwinnen molk und den Göttern aus der Milch weißen Käse bereitete. Alkman Frg. 34, Anth. Lyr. Hiller-Crusius p. 172 n. 18:

> *πολλάκι δ' ἐν κορυφαῖς ὀρέων, ὅκα*
> *θεοῖσιν ἄδῃ πολύφαμος ἑορτά,*

[1] ed. Wernsdorff, Göttingen 1790.
[2] XLI 7 Keil. [3] So S. Wide, Lakon. Kulte, Leipz. 1893, 131.

*χρύσιον ἄγγος ἔχοισα μέγαν σκύφον,*
*οἷά τε ποιμένες ἄνδρες ἔχουσιν,*
*χερσὶ λεόντειον γάλα θήσαο,*
*τυρὸν ἐτύρησας μέγαν ἄτρυφον ἀργιφόνταν.*

Wieso kommen aber römische Dichter dazu, „das Paradiesesleben oder das goldene Zeitalter“ [1] mit den Vorstellungen von Milch- und Honigströmen auszustatten?

Allbekannt ist die Schilderung des ersehnten friedevollen Segenslandes in der 16. Epode des Horaz; zu den paradiesischen Vorzügen dieser 'Insel der Seligen' gehört, daß:

mella cava manant ex ilice, montibus altis 47
levis crepante lympha desilit pede.
illic iniussae veniunt ad mulctra capellae
refertque tenta grex amicus ubera.

Vergil wiederholt dieselben Verse, um dem jungen Freund ein Kompliment zu machen und ihm zu sagen, das goldene Zeitalter sei schon angebrochen [2]. Ecl. 4, 21 f.:

ipsae lacte domum referent distenta capellae
ubera nec magnos metuent armenta leones.

Tibull sehnt das saturnische Zeitalter zurück mit seiner ruhigen Sicherheit, dem ungestörten Glück, wo (I 3, 45):

ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant
obvia securis ubera lactis oves.

Ovid schließt die Schilderung der *aurea aetas* mit ganz ähnlichen Worten. Met. I 111f.:

flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant
flavaque de viridi stillabant ilice mella.

Claudian nimmt, wie Vergil, das himmlische Vorrecht, das Glück paradiesischer Zeiten für einen irdischen Festtag seiner Zeit in Anspruch. De cons. Stilich. 1, 85:

ferunt mellisque lacus et flumina lactis
erupisse solo.

[1] Usener aaO. 181 (402).
[2] Kießling-Heinze, Einl. zu Horaz Epod. 16.

Silius Italicus erzählt, wie Bacchus einst in der guten alten Zeit — er denkt wohl auch an das saturnische Zeitalter mit den schuldlosen Menschen — einem Bauern den Wein schenkte, als er den Gott freundlich aufgenommen und mit den Gaben, die ihm zur Verfügung standen, bewirtete. Pun. VII 179:

> donec opes festas puris nunc poma canistris
> composuit, nunc irriguis citus extulit hortis
> rorantes humore dapes, tum lacte favisque
> distinxit dulces epulas, nulloque cruore
> polluta castus mensa cerealia dona
> attulit, ac primum Vestae decerpit honorem
> undique, et in mediam iecit libamina flammam.

Besteht überhaupt ein Zusammenhang zwischen diesen Schilderungen und den Wundern des dionysischen Enthusiasmus? War sich Horaz bewußt, daß er ein ähnliches Bild in der 16. Epode und in der Ode II 19, 9—12 verwandte:

> fas pervicacis est mihi Thyiadas
> vinique fontem lactis et uberes
> cantare rivos atque truncis
> lapsa cavis iterare mella?

Ich denke, er wird beidemale das Bild unbedenklich aus der betreffenden Vorlage übernommen haben. Daß aber ursprünglich beide Vorstellungen sich berührten, die zweite vielleicht direkt aus der ersten herauswuchs, ist nicht unwahrscheinlich. Die dichterische Vorlage des Antoninus Liberalis läßt den Wein oder Honig, den Dionysos aus den Bäumen der Minyastöchter fließen macht, zu „Nektar" werden. Anton. Lib. 10[1]: *πρὸς δὴ ταῦτα χαλεπήνας ὁ Διόνυσος ἀντὶ κόρης ἐγένετο ταῦρος καὶ λέων καὶ πάρδαλις καὶ ἐκ τῶν κελεόντων ἐῤῥύη νέκταρ αὐτῷ καὶ γάλα.* Damit ist der Weg der Entwicklung gezeigt. Euripides hat nicht an Nektar, Göttertrank, gedacht; warum sollte er sonst das Wort nicht gebraucht haben?[2] Nirgends ersetzen die älteren Dichter

[1] Vgl. Usener aaO. 177 (399) A. 3.

[2] Bakchen 142 braucht er das Wort metaphorisch, aber durch das Attribut genau bestimmt für Honig.

in der Schilderung des Wunders *μέλι, οἶνος* oder *γάλα* durch *νέκταρ*. Erst den Späteren, den Alexandrinern, die über ihre Vorbilder hinausgehen, neue Motive bringen oder die alten verfeinern wollten, blieb es vorbehalten, den süßen Trank der Menschen durch den der Götter zu ersetzen. Dabei gehen Vermenschlichung des Göttlichen und Vergöttlichung des Menschlichen Hand in Hand. „Wie die Götter der Hellenen ganz nach menschlicher Art gestaltet erschienen, so stellte man sich auch den Göttertrank später als eine Art Wein vor. Daher kommt es denn auch, daß spätere Dichter, wie Nikandros, umgekehrt *νέκταρ* ohne weiteres statt *οἶνος* gebrauchen“[1]. Das machte dann Schule bei Poeten, die es verlernt hatten, auf die sinnliche Anschauung in ihren Bildern Rücksicht zu nehmen. Man wird sich nach und nach unter Nektar so wenig etwas Bestimmtes vorgestellt haben, als wir heutzutage; aber „Göttertrank“ klang gut in die Ohren und wo es anging, setzte man ihn her.

Lehrreich für diese Art ist, wie Philostratos mit den Versen 135 ff. und 704 ff. der Bakchen des Euripides umspringt. Im. I 17 (II 320 Kayser): *γέγραπται . . . καὶ τὰ ἐν τῷ Κιθαιρῶνι· Βακχῶν χοροὶ καὶ ὕποινοι πέτραι καὶ νέκταρ ἐκ βοτρύων καὶ ὡς γάλακτι τὴν βῶλον ἡ γῆ λιπαίνει. καὶ ἰδοὺ κιττὸς ἕρπει καὶ ὄφεις ὀρθοὶ καὶ θύρσου δένδρα οἶμαι μέλι στάζοντα.* Hier setzt er unbedenklich zu Wein, Milch und Honig den Nektar; kaum wird er sich Wasser darunter vorgestellt haben, wahrscheinlich gar nichts. In der oben angeführten Stelle begnügt er sich mit Wein und Milch; ebenso in der Vita Apoll. VI 11 p. 248: *. . . οὐκ ἀπιστεῖς, ὡς γάλακτος αὐτοῖς καὶ οἴνου πηγὰς δώσει,* und Im. VI 10 p. 110 (II 213 K.): *οὐδὲ γάλα ὥσπερ βάκχαις ἢ οἶνον δίδωσιν.* Aber gleich nachher setzt er den Nektar wieder hinzu, p. 111 (215 K.): *καὶ ὡς ποτιεῖ γάλακτι καὶ ὡς κηρίοις θρέψει καὶ ὡς νέκταρ σοι . . . ἔσται.* Anderswo spricht er nur von Milch und Honig, Vit. soph. p. 217: (*ἐκδιδόασι*) *βακχεῖοι θύρσοι τὸ μέλι καὶ τοὺς ἑσμοὺς τοῦ γάλακτος.*

[1] Th. Bergk, Fleck. Jb. LXXXI 1860, 381 und seine A. 65.

Das lateinische Wort *nectar* bedeutet wohl noch Göttertrank, z. B. bei Cicero Tusc. I 26: *non enim ambrosia deos aut nectare . . . laetari arbitror.* Aber die Übertragung auf Wein, Honig, Milch[1] läßt darauf schließen, daß die Römer das Wort von den Griechen schon in dieser erweiterten, farblosen Bedeutung eines beliebigen „süßen Getränkes" übernahmen; wir können ja auch von jedem guten Tropfen, sei es nun Wein oder etwas anderes, sagen: das ist ein Göttertrank! Andererseits konnte sich in einer breiteren Schilderung oder im Bestreben des Dichters, sinnlich deutlich zu sein, das Bedürfnis geltend machen, das nichtssagende *νέκταρ* durch ein reales Bild zu ersetzen; dazu verwandte man seit den frühesten Zeiten gerade das, was den jeweiligen Menschen als das vorzüglichste oder ein vorzügliches Getränk erschien, den Honigmet, den Wein, das Melikraton usw. Erst als sich unter der Ausbreitung fremder Religion, dem Einfluß des Mysterienwesens, der Orphik das Bedürfnis geltend machte, die frommen Bräuche mit einem Zaubernimbus zu umgeben, da mögen sich Honig und Milch, dank ihrer Verwendung im chthonischen und Totenkult, in diesen Anschauungen einen besonderen Platz erobert haben.

Auch gewisse Göttermythen mußten dieser Entwicklung günstig sein; vor allem die Erzählung von der Jugend des Zeus. Auf dem kretischen Ida wurde er von Nymphen oder der Ziege Amaltheia mit Honig und Milch aufgezogen. Diod. V 70: *αὗται δὲ* (sc. *αἱ Νύμφαι*) *μέλι καὶ γάλα μίσγουσαι τὸ παιδίον ἔθρεψαν καὶ τῆς αἰγὸς τῆς ὀνομαζομένης Ἀμαλθείας τὸν μαστὸν εἰς διατροφὴν παρείχοντο.* — Apollod. Bibl. I 1, 6: *αὗται μὲν οὖν* (*Ἀδραστεία καὶ Ἰδη*) *τὸν παῖδα ἔτρεφον τῷ τῆς Ἀμαλθείας γάλακτι.* — Callim. hymn. in Iovem 48:

*. . . σὺ δ' ἐθήσαο πίονα μαζόν*
*αἰγὸς Ἀμαλθείης, ἐπὶ δὲ γλυκὺ κηρίον ἔβρω*[2].

[1] Stat. Silv. II 2, 99: *et dulci distendunt nectare cellas* (sc. *apes*). Verg. Ecl. 5, 71: *quid meruistis oves . . . pleno quae fertis in ubere nectar.* Vgl. Georg. IV 164. — Mart. XIII 47: *Picentina Ceres* (Brot) *niveo nectare crescit.*

[2] Zum Zeuskult auf dem Ida siehe auch die Abbildung des in der Idahöhle gefundenen „Opfertisches" mit drei Höhlungen für Weihegüsse;

Ich finde in diesen Gestaltungen der Sage aber vielmehr eine Vermenschlichung derer, die die Milch genießen, als eine Vergöttlichung des Getränkes. Es ist doch nicht verwunderlich, wenn der Sage nach auch göttliche und halbgöttliche Kinder mit Milch und auch Honig, der zum Versüßen diente, aufgezogen wurden, wie Triptolemos. Ov. fast. IV 546:

mox epulas ponunt liquefacta coagula lacte
pomaque et in teneris aurea mella favis;

oder die Kinder der Amazonen. Philostr. Her. c. XIX 19: *τρέφουσι . . . τὰ βρέφη γάλακτί τε φορβάδων ἵππων καὶ δρύσου κηρίοις.* Oder Achilleus: Philostr. Im. II 2 (S. 342 K.): *παῖδα ἔτι γάλακτι ὑποθρέψας καὶ μυελῷ καὶ μέλιτι . . . ὁ Χείρων.* Oder Beroë: Nonnus Dionys. XLI 216:

*Ἀστραίη . . .*
*παρθενίῳ δὲ γάλακτι ῥοὰς βλύζουσα θεμίστων*
*χείλεα παιδὸς ἔδευσε καὶ ἔβλυεν εἰς στόμα κούρης*
*Ἀτθίδος ἡδυτόκοιο περιθλίψασα μελίσσης*
*δαιδαλέην ὠδῖνα πολυτρήτοιο λοχείης,*
*κήρια φωνήεντα σοφῷ κεράσασα κυπέλλῳ.*

Ob eine Stelle bei Theokrit, wo der verliebte Ziegenhirt, den seine Spröde nicht erhört, die Natur des Eros erkannt hat, auf eine ähnliche Sage zurückgeht oder freie Erfindung ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Id. III 15:

*ἦρα λεαίνας*
*μαζὸν ἐθήλαζεν, δρυμῷ τέ νιν ἔτραφε μήτηρ*[1].

Robert-Tornow[2] sagt im Anschluß an den Zeusmythus richtig: *Lac ergo et mel alimenta Iovis esse putata sunt, quia omnes infantes eodem modo pascebantur. Postquam vero dii mel ederunt, sucus ille divinus, nectari ambrosiaeque par, symbolum immortalitatis factus erat.* Dasselbe gilt von der Milch.

---

G. Karo, Altkret. Kultstätten, Arch. f. Rel.-Wiss. VII (1904) 121 erinnert dabei an die Totenspenden des Odysseus in der Nekyia.

[1] Die Nachahmungen römischer Dichter verzeichnen Fritzsche-Hiller in der erklärenden Ausgabe[3] 80. [2] AaO. 121.

Das Gleichsetzen der Lebensbedingungen des göttlichen Kindes mit denen der menschlichen ist das Primäre, die mythologische Verkleidung das Sekundäre [1].

Für falsch halte ich die Annahme Useners, die wichtigste und gebräuchlichste Anwendung von Milch und Honig im Kultus, das Opfer an Tote nämlich, sei von den Vorstellungen abhängig, die beides als Göttertrank und Attribute des Himmels ansehen. Ich versuchte oben zu zeigen, daß vor allem die Milch, aber auch der Honig, im Totenkultus in älterer Zeit häufiger angewendet wurden als später [2], daß aber offenbar noch Euripides Milch und Honig nicht als etwas Himmlischeres empfindet denn Wasser und Wein. Vor allem aber geht es nicht an, den Hades der Griechen dem christlichen Himmel gleichzusetzen, um dann die Übereinstimmung der griechischen mit den frühchristlichen Anschauungen um so einleuchtender erscheinen zu lassen. „Die Geister der Entschlafenen wurden im seligen Jenseits gedacht, es kam ihnen die Nahrung zu, welche die Sage dorthin versetzt." [3] Dieser Begriff des „seligen Jenseits" war den Griechen entschieden fremd, als sich die Riten der Totenverehrung bildeten. Und erst recht fehlte ihnen eine klare Vorstellung [4] vom Totenreich, die doch durch solche Einzelheiten wie Milch- und Honigströme vorausgesetzt ist. Erst im Verlaufe der Entwicklung der Dionysos-, der Mysterien- und der orphischen Religion wurde eine Hoffnung auf die ewige Seligkeit lebendig, mit der dann die christlichen Jenseitsvorstellungen eine wirkliche Wesensverwandtschaft besitzen [5].

Die beschränkte Zahl menschlicher Genußmittel, die zum Totenopfer ausgewählt wurden, mag aus ökonomisch praktischen Gründen nicht erhöht worden sein; dazu war Wasser, Meli-

[1] Über ein ähnliches Sagenmotiv äußert sich H. Hepding, Attis, RGVV I 88: „Die Aussetzung und wunderbare Rettung des göttlichen Kindes kennen wir aus vielen Sagen und Märchen. Gerade das Motiv, daß das Kind von wilden Tieren gesäugt wird, kehrt in zahllosen Varianten wieder." Mit der Milch als solcher hat dieses Wunder nichts zu tun. Die Literatur gibt Hepding an.

[2] Vgl. dazu auch Rohde, Psyche II 216 ff.

[3] Usener aaO. 182 (403). [4] Rohde, Psyche I 301.

[5] Vgl. A. Dieterich, Untergang 469; Rohde, Psyche II 1 ff.

kraton und Wein das Bequemste und zugleich als süßer, labender Trank das Willkommenste, drängte sich auch auf, da es als Opfer im Götterkult, der dem Totendienst parallel geht, gebräuchlich war.

Das Melikraton ist zur Zeit der Enstehung dieser Gebräuche gewiß von allen Menschen gern genossen worden, nicht nur von Kindern und Greisen, wie Stengel vermutet[1]; wenn es wirklich ursprünglich der berauschende Mettrank war, vielleicht von diesen gerade nicht. Auch Pindar hat es wohl als herrliche Gabe für jedermann empfunden, wenn er seine Poesie damit vergleicht, Nem. III 77:

χαῖρε, φίλος· ἐγὼ τόδε τοι
πέμπω μεμειγμένον μέλι λευκῷ
σὺν γάλακτι, κιρναμένα δ' ἔερσ' ἀμφέπει
πόμ' ἀοίδιμον Αἰολῆ-
σιν ἐν πνοαῖσιν αὐλῶν[2].

Daß Pindar an einer anderen Stelle[3] die δόσις Μοισᾶν Nektar nennt, ist kein Grund, damit das Gemenge von Milch und Honig zu identifizieren. Der Dichter darf mit seinen Bildern wechseln, und, wenn er von den Gaben der göttlichen Musen spricht, nennt er sie mit gleichem Recht himmlischen Nektar, wie er die Poesie eines Menschen dem süßesten menschlichen Getränk gleich setzt, dem Melikraton.

Von dieser poetischen Gleichsetzung ist auch das schöne Bild vom Absterben der Bäume, dem Verdorren der Blumen und dem Versiegen der Milch und des Honigs beim Tode des Dichters abhängig, Moschos III 31:

σῶι δ' ἐπ' ὀλέθρωι
δένδρεα καρπὸν ἔριψε, τὰ δ' ἄνθεα πάντ' ἐμαράνθη.
μάλων οὐκ ἔῤῥευσε καλὸν γλάγος, οὐ μέλι σίμβλων,
κάθανε δ' ἐν κηρῶι λυπεύμενον· οὐκέτι γὰρ δεῖ
τῶ μέλιτος τῶ σῶ τεθνακότος αὐτὸ τρυγᾶσθαι.

[1] Gr. Kultusalt.[2] 132.

[2] Mehr bei Usener aaO. 179 (400) A. 10.

[3] Ol. VII 7.

## 8. Kapitel

## Die Milch im Mysterienkult[1]

Über den Einfluß der vielen Glaubenssysteme und Kulte, die im römischen Reich miteinander kämpften, auf den endlichen Sieger, das Christentum, ist besonders in den letzten zwei Jahrzehnten viel geschrieben worden. Im Gebiet der dionysischen, orphisch-pythagoreischen, der verschiedenen Mysterienreligionen wird gegenwärtig besonders eifrig geforscht, wozu die großen Arbeiten Rohdes, Cumonts, Dieterichs, Reitzensteins und anderer Veranlassung und festen Grund geben. Unmöglich kann über all die schwierigen Fragen, die zum Teil noch ungelöst sind, erst recht nicht über das Gesamtproblem in kurzer Zeit ein eigenes, begründetes Urteil gewonnen werden. Darum muß ich mich darauf beschränken, aus größeren Darstellungen und Einzeluntersuchungen das Wenige, das mein engbegrenztes Thema angeht, herauszuheben und die Erklärung wiederzugeben, die mir die begründetste und meinen bisherigen Resultaten am wenigsten widersprechende zu sein scheint.

Usener geht von der Behandlung der Rolle, die die Milch in dem Kult des Dionysos und anderer griechischer Götter, dann auch im Totenkult spielte, gleich zu deren Verwendung im altchristlichen Abendmahl und der Taufe über. „Alle drei, (Wein, Milch und) auch der sprudelnde Quell lebendigen Wassers, waren gegeben in alter tief gewurzelter Vorstellung, es sind die wunderbaren Erzeugnisse, durch welche sich die Gegenwart Gottes wie einst des Dionysos offenbart[2]."

Ich habe im vorhergehenden Kapitel Useners Vermutung, die Verwendung der Milch im Kult der chthonischen Götter, der Toten, die Rolle, die sie im Dionysosmythos spielt, ent-

[1] Die Speisezeremonien in den Demetermysterien, wohin die S. 15 angeführte Athenaiosstelle gehört, übergehe ich, s. Dieterich, Mithraslit. 103f.: „Freilich wissen wir von der eigentlichen sakramentalen Bedeutung dieses Essens noch weniger als von der des Trinkens des κυκεών." Über das sakramentale Essen überhaupt s. Dieterich aaO. 101 ff.

[2] Usener aaO. 183 (404).

springe einem alten, tiefgewurzelten Glauben an ihre himmlische Natur, abgelehnt. Wenn ich damit recht habe, kann natürlich eine Übernahme der Milch aus den behandelten antiken Kulten in den christlichen nicht ohne weiteres stattgefunden haben. Dazu sind die religiösen Anschauungen des Urchristentums und des altgriechischen Glaubens, auch des dionysischen, grundsätzlich viel zu verschieden. Zwischen beide muß ein Mittelglied getreten sein, das der Milch eine bisher nicht gekannte Rolle im Kult zuwies.

Dieses Mittelglied sind die verschiedenen Religionen, deren Wesen in der Verheißung eines ewigen Lebens, eines seligen Daseins im Jenseits gipfelte. Eine der ältesten unter ihnen ist nun allerdings die dionysische, in Griechenland mindestens seit dem 6. Jahrhundert in dieser Richtung wirksam[1]. Vielleicht hat der Mythos auch äußerlich den Weg zur Umgestaltung des altthrakischen Gottesdienstes in ein Mysterium dadurch gewiesen, daß er Milch und Honig als Symbole der Weihe darbot. Aber nicht als „Attribut des seligen Jenseits" wurde die Milch dabei aufgefaßt, sondern als die Nahrung des Neugeborenen. Und daran konnte auch die Mystik des Urchristentums anknüpfen. In allen Mysterien, heidnischen und christlichen, ist das tiefste Geheimnis, die höchste Weihe ein Geborenwerden zu neuem Sein, eine Wiedergeburt zum ewigen, wahren Leben der Seele. „Milch" aber „ist die Nahrung der leiblich Neugeborenen und so auch der Wiedergeborenen"[2]. Besonders auch im Isiskult[3] waren solche Anschauungen lebendig, und damit stimmt ja gut, daß nach Usener[4] gerade die ägyptische Kirche Milch und Honig als Bestandteil des den Täuflingen gespendeten Abendmahls zuerst aufbrachte und am längsten festhielt.

Die Milch, die vom Mysten bei der Weihe, das heißt bei dem Absterben des alten und dem Geborenwerden des neuen Menschen getrunken wird, gilt dann begreiflicherweise als

---

[1] Dieterich, Untergang 464 ff.; Rohde, Psyche II 38 ff.
[2] Dieterich, Mithraslit. 173.
[3] R. Reitzenstein, Arch. f. Rel.-Wiss. VII 1904, 403.
[4] AaO. 185 und 190 (406 und 411).

das eigentliche *φάρμακον ἀθανασίας*[1]. So erklärt Dieterich[2] auch den Spruch der dionysisch Gläubigen Unteritaliens von Thurioi und Petelia, der auf Goldplättchen des 3. oder 4. vorchristlichen Jahrhunderts eingraviert gefunden wurde, IG XIV 341 A 12 und 342, 4:

*ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον*[3].

Das „Zicklein", der neugeborene, zu Gott gewordene (*θεὸς δ' ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου*, wie es auf denselben Tafeln heißt) Myste erhält die Milch als Symbol der Unsterblichkeit, ob er nun in ihr gebadet (Reinach), mit ihr getauft oder getränkt wird.

Noch deutlicher bezeichnet Sallustios die Milch als Symbol der Wiedergeburt in den Zeremonien des Kybeledienstes, der Attismysterien, *περὶ θεῶν* IV[4]: *ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή, ὥσπερ ἀναγεννωμένων, ἐφ' οἷς ἱλαρεῖται καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος.*

Auch die späteren Pythagoreer haben diese Vorstellungen in ihre kosmische Religion verwoben. Porph. de antro nymph. 28: *δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαί φησιν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν· διὸ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὡς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυίας ἔρχεσθαι· αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν.*

Damit stimmt Macrobius überein, Somn. Scip. I 12: *hinc et Pythagoras putat, a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse. ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.*

Reitzenstein, Dieterich und Perdelwitz[5] kehren

[1] Reitzenstein aaO. 402. Vgl. auch das Zitat aus Robert-Tornow oben S. 49.

[2] Mithraslit. 171 und 214; Nekyia 84ff.; Kl. Schriften 95ff. Vgl. S. Reinach *Rev. arch.* XXXIX 1901, 202 (*Cultes Mythes et Religions* II 123ff.); P. Foucart *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d' Eleusis*, Paris 1895 (*Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* XXXV 2, 1905, 69ff.).

[3] Dialektisch gleich *ἔπεσον*. [4] Dieterich, Mithraslit. 163.

[5] Mysterienreligion, RGVV XI 3, 57.

mit dieser Erklärung der Verwendung der Milch im frühchristlichen Kult als Symbol der Wiedergeburt zu einer von Usener ausdrücklich bekämpften Ansicht zurück. Vor allem führe Usener als dieser Erklärung widerstreitend die Tatsache an, daß nicht nur Milch, sondern Milch und Honig verwendet wurden. Das ist aber nicht durchgehend der Fall. Perdelwitz behandelt eine Stelle des ersten Petrusbriefes, die zwar nicht auf die Tauf- und Abendmahlszeremonien ausdrücklich Bezug nimmt, wohl aber genau denselben Vorstellungen ihre Symbolik entlehnt. Sie klingt selbst im Ausdruck (*ἀρτιγέννητα βρέφη — ἀναγεννωμένων*) überraschend an die angeführte Stelle des Sallustios an. I Petr. 2, 2: *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, εἴπερ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς* (*Χριστὸς* Perdelwitz) *ὁ Κύριος.*

Auch folgende zwei Stellen aus einem heidnischen und einem christlichen Schriftsteller sind zu vergleichen: Sallustios *περὶ θεῶν* IV: *καὶ πρῶτον μὲν καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν καιηφείᾳ ἐσμὲν σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἑκάτερα ἐναντία ψυχῇ*, und I Kor. 3, 2[1]: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα οὐ βρῶμα. οὔπω γὰρ ἐδύνασθε.*

Zweifellos gehört in eine Mysterienreligion auch die *γαλακτηφόρος* auf einer Weiheinschrift eines Altars in Thessalonike aus der Kaiserzeit[2]. Einem bestimmten Kult läßt sich diese Priesterin mangels sicherer Beweise nicht zuweisen; der Herausgeber der Inschrift erinnert in erster Linie an Hermes, Mithras, Attis.

Nach Plutarch spielte auch bei den Persern symbolisches Essen und Trinken in mysterienähnlichen Begehungen eine Rolle; ob die Symbolik hier dieselbe war, läßt sich auf Grund eines einzigen Zeugnisses nicht entscheiden. Artax. 3[3]: *ἐξήλασεν εἰς Πασαργάδας ὁ βασιλεύς, ὅπως τελεσθείη τὴν βασιλικὴν τελετὴν ὑπὸ τῶν ἐν Πέρσαις ἱερέων . . . εἰς τοῦτο δεῖ τὸν τε-*

[1] Vgl. R. Reitzenstein, Hell. Myst. Rel. 53.

[2] S. Ch. Avezou und Ch. Picard *Inscriptions de Macédoine et de Thrace, Bull. de corr. hell.* XXXVII 1913, 97.

[3] S. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen S. 107 Anm. und S. 106.

*λούμενον παρελθόντα τὴν ἰδίαν ἀποθέσθαι στολήν, ἀναλαβεῖν δ', ἣν Κῦρος ὁ παλαιὸς ἐφόρει, πρὶν ἢ βασιλεὺς γενέσθαι καὶ σύκου παλάθης ἐμφαγόντα, τερμίνθου καταφαγεῖν, καὶ ποτήριον ἐκπιεῖν ὀξυγάλακτος*[1].

Ganz deutlich aber leuchtet die Wiedergeburtslehre und die damit zusammenhängende symbolische Verwendung der Milch aus der Vorschrift eines Zauberpapyrus, geschrieben um 300 n. Chr. hervor[2]: *καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ [μέλι]τι ἀπόπτιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου, καὶ ἔσται τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ.*

Ähnlichen Vorstellungen werden auch zwei andere, weniger deutliche Vorschriften der Zauberpapyri entsprungen sein, auf die Dieterich Usener[3] hingewiesen hat und die bereits oben S. 29 zitiert sind. In der einen tritt wieder die altbekannte Dreizahl auf: Wein, Melikraton, Wasser. In einer Anrufung an Apollo heißt es[4]: *καὶ σπονδὴν τέλε[σο]ν ἀπὸ οἴνου καὶ μέλιτος καὶ γάλακτος καὶ ὁμβρίου ὕδατος [ἐπ]ὶ πλακοῦντας ζ' καὶ πόπανα ζ'.*

Warum in dem anderen Papyrus ausdrücklich Eselsmilch zur Reinigung des Lagers verlangt wird, ist rätselhaft. Die Stelle lautet[5]: *ἑσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι ὀνείῳ γάλακτι καθᾶρόν σο[υ] τὴν στρωμνήν.*

Auch in einem von Leemans[6] herausgegebenen Papyrus finden wir dieselbe Anweisung Milch, (Melikraton?), Wein und Wasser zu spenden, hier in Verbindung mit einer Räucherung. Im großen Pariser Papyrus[7] treten dazu noch Kuchen (*πόπανα*)

[1] Vgl. Strabon XV 733 vom Opfer der Perser an Wasser und Feuer: *ἀποσπένδοντες οἱ μάγοι ἔλαιον ὁμοῦ γάλακτι καὶ μέλιτι κεκραμένον οὐκ εἰς πῦρ οὐδ' ὕδωρ ἀλλ' εἰς τοὔδαφος.* Zitiert von Usener, Kl. Schr. IV 404.

[2] Berl. Zauber-Pap. I 20; Parthey, Abhandl. Akad. Berl. 1865, 109; Usener aaO. 192 (414) Anm. 59. Über den engen Zusammenhang zwischen dem Mysterienkult und der Magie, deren Mittelpunkt Ägypten war, s. Anrich aaO. 46. Über die Zauberpapyri s. auch oben S. 29, Milch im Zauber: Dieterich, Abraxas S. 58 Anm.

[3] AaO. 192 (414).

[4] Berl. Pap. I Z. 286.

[5] Berl. Pap. II Z. 20, nach der neuen Kollation von Ad. Abt, die mir R. Wünsch mitteilte. Hier ist vielleicht weniger an einen Zusammenhang mit den Mysterien, als an den Einfluß von volkstümlichen Vorstellungen zu denken, wie sie S. 5 erwähnt wurden.

[6] A. Dieterich, Papyrus Magica VII 4; Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVI 806. Zitiert auch von Anrich 102 A. 1.

[7] Z. 2188 ff.

und Öl, während das Wasser hier fehlt; an einer anderen Stelle[1] desselben Papyrus wird zwischen Wein, Bier, Honig, Milch die Wahl gelassen, was wohl auf eine Vermischung von verschiedenen Zaubervorschriften hinweist.

Die Verwendung der Milch im frühchristlichen Kult weiter zu verfolgen, liegt nicht mehr in meiner Aufgabe. Ich glaube aber mit einiger Wahrscheinlichkeit aus den angeführten Stellen schließen zu dürfen, daß in der genannten Gemeinsamkeit der Wiedergeburtshoffnungen der erste Anstoß zur Übernahme liegt. Diese ging aber in einer Zeit der weitgehendsten Religionsmischung vor sich: darum sind natürlich nicht alle anderen Anklänge an heidnische und alttestamentliche Anschauungen als unmöglich abgelehnt. Daß das Land der Verheißung der Juden, das goldene Zeitalter, der Toten- und chthonische Kult, die Dionysoswunder, die Heiligkeit, die den Bienen und dem Honig überall angedichtet wurde, nicht hätten mithelfen können, beides, Milch und Honig, in die christlichen Sakramente einzuführen, wird niemand als absolut ausgeschlossen betrachten. Aber über diese Beziehungen können wohl nur sehr unsichere Vermutungen aufgestellt werden. Die Ähnlichkeit der Symbolik in den zwar nicht zahlreichen angeführten Stellen aber ist so auffallend, daß der Schluß wohl erlaubt ist, von hier aus sei der erste Schritt zu einer Angleichung der Kultübungen der neuen Kirche an die älteren Kultvorstellungen getan worden.

So wahrscheinlich mir ein Zusammenwirken verschiedener Anschauungen, die sich im Laufe der Zeiten entwickelt hatten, zu sein scheint, so gewagt scheint mir von vornherein Useners Hypothese, sie seien, wie die Äste eines Baumes, alle aus demselben Stamme, alle aus einer Idee erwachsen, nämlich aus dem allen in Frage kommenden Völkern eigenen Glauben, Milch und Honig seien besonders heilige, den Göttern liebe Gaben der Natur. Vielmehr scheint mir ein Strom die vielen Bäche gesammelt zu haben; die Quellen können wir unmöglich alle finden; beim einen fällt auf die Mündung, beim anderen auf den Oberlauf ein schwaches Licht; konstatieren können

[1] Ebenda 907.

wir, daß sie durch ihr Zusammenwirken stark waren: denn trotzdem das Christentum viele neue, revolutionäre Ideen brachte, nahm es hier Symbole, die bei Griechen und Römern von jeher in verschiedener Weise gewirkt hatten, auf; ganz assimiliert hat es sie nicht; denn im Verlauf der ersten Jahrhunderte wurde „der alte Brauch der Kirche" abgestoßen[1].

---

## 9. Kapitel

## Käseopfer

Ich stelle hier anhangsweise einige Angaben zusammen, die über die Verwendung des einzigen von den Alten häufiger zubereiteten und stets geschätzten Milchproduktes in den Opfergebräuchen einigen Aufschluß geben.

Die Zubereitung von Käse ist eine allen Indogermanen gemeinsame Kunst. Besonders häufig wurde sie ausgeübt auf der Balkan- und Apenninhalbinsel, deren Klima weder ein längeres Aufbewahren frischer Milch noch die Bereitung einer guten, haltbaren Butter erlaubte. Wie wir heute eine Menge Käsearten unterscheiden, so zeichnete sich auch bei den Griechen und Römern dieses Nahrungsmittel durch seine mannigfache Zubereitungsweise aus[2]. Zum bloßen Hausgebrauch wird, wohl nicht nur in homerischer, sondern auch in viel späterer Zeit, ein Käse von möglichst einfacher und kurzer Zubereitungsart gewonnen worden sein. Wie uns die Kyklopie die Käserei des Polyphem schildert, so werden die der gewöhnlichen Kuh-, Ziegen- oder Schafhirten auch gewesen sein. Außer dem Scheiden der Milch, dem Entfernen der Molke und einer einfachen Würze wird an dem Produkt wenig gemacht worden sein. Gerade um dieser leichten Gewinnungsmöglichkeit willen gehörte der Käse in älterer Zeit

[1] Usener 185 (406).

[2] S. E. Cougny bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire unter *caseus*.

wohl zu den häufigsten Nahrungsmitteln der ländlichen Bevölkerung und so natürlich auch zu den gewöhnlichsten Opfergaben, z. B. beim Latiar der latinischen Gemeinden. Dion. Hal. Antiqu. IV 49, 3: *καὶ φέρουσι εἰς αὐτὰς αἱ μετέχουσαι τῶν ἱερῶν πόλεις αἱ μὲν ἄρνας, αἱ δὲ τυρούς, αἱ δὲ γάλακτός τι μέτρον, αἱ δὲ ὅμοιόν τι τούτοις.*

Bei Homer zeugt nur eine einzige Stelle für die Verwendung des Käses beim Opfer. Die aristokratische Gesellschaft verwendete ihn nicht; nur da, wo einer dieser Edeln in Verhältnisse gerät, die es ihm unmöglich machen, der Sitte seines Standes zu folgen, paßt er sich den Umständen an. Der Not gehorchend befriedigt Odysseus mit seinen Gefährten in der Höhle des Kyklopen die Götter und den eigenen Hunger durch den Käse, der dort aufgespeichert war, Od. IX 231:

*ἔνθα δὲ πῦρ κήαντες ἐθύσαμεν ἠδὲ καὶ αὐτοὶ*
*τυρῶν αἰνύμενοι φάγομεν.*

Eine besondere Sorte von platten, dünnen Käschen opferten die Kreter, Athen. XIV 658d: *τοὺς δὲ λεπτοὺς τῶν τυρῶν καὶ πλατεῖς Κρῆτες θηλείας καλοῦσιν, ὥς φησι Σέλευκος· οὓς ἐν θυσίαις τισὶν ἐναγίζουσιν.*

Inschriftlich bezeugt ist das Käseopfer für Thera in einer sakralen Stiftungsurkunde aus der Zeit um 200 v. Ch., dem sogen. Testament der Epikteta[1]: *θυέτω δὲ [μὲ]ν ὁ τὰν πράταν ἐπιμηνιεύων ἁμέραν ταῖς Μούσαις ἱερεῖον καὶ ἱερά, ἑλλύτας ἐκ πυρῶν χοινίκων πέντε καὶ τυροῦ καπυροῦ σταιῆρος . . .* 184 *ὁ δὲ τὰν δευτέραν τοῖς ἥρωσι Φοίνικι καὶ Ἐπικτήτᾳ* (dasselbe Opfer). 191: *ὁ δὲ τὰν τρίταν θυσεῖ τοῖς ἥρωσι Κρατησι[λό]χῳ καὶ Ἀνδραγόρᾳ κατὰ τὰ αὐτὰ καθ' ἃ γέγραπται Φοίνικ[ι] καὶ Ἐπικτήτᾳ.*

Dem Herakles wurde auf Kos ein sehr reichhaltiges Opfer von Nahrungsmitteln gespendet, darunter auch ein nicht geringes Quantum Schafkäse[2]: *τοῦτον θύει ὁ ἰαρεύς, τῶι δὲ*

---

[1] von Prott-Ziehen, Leges sacrae II 319, 177ff.

[2] von Prott, Inschr. v. Kos S. 27 Nr. 7 Z. 10; Paton and Hicks Nr. 39 DI. 3638 Collitz. Die Inschrift stammt nach Hicks S. XXXI vermutlich aus dem Ende des 4. Jh. v. Chr.

[Θεῶι ἱ]ερὰ δίδοται κριθᾶν τρία ἡμέδιμνα καὶ σπυ[ρ]ῶν τρεῖς τεταρτῆς καὶ μέλιτος τέτορες κοτυλ(έ)αι καὶ τυροὶ ὀίεοι δυώδεκα καὶ ἰπνὸς καινὸς καὶ φρ[υγά]νων ἄχθος καὶ ξυλέων ἄχθος καὶ οἴνου τρία ἡμίοχα.

In einer anderen koischen Inschrift [1] des 4. oder 3. Jh. v. Ch. wird von einem ἄρτος τυρώδης, der am Herd geopfert werden solle, gesprochen. Wie dieses „käsig" zu verstehen ist, ob Käse mitgebacken oder sonst beigegeben wurde oder nur eine bestimmte Beschaffenheit des Brotes gemeint ist, kann ich nicht entscheiden.

In eigenartiger Verbindung mit Wein, Aalen, Honig führt den Käse eine Menanderstelle an, Athen. VIII 364d, vgl. IV 146de:

> εἶτ' οὐχ ὅμοια πράττομεν καὶ θύομεν.
> ὅπου γε τοῖς θεοῖς μὲν ἠγορασμένον
> δραχμῶν ἄγω προβάτων ἀγαπητὸν δέκα,
> αὐλητρίδας δὲ καὶ μύρον καὶ ψαλτρίας,
> Μενδαῖον, Θάσιον, ἐγχέλεις, τυρόν, μέλι
> μικροῦ ταλάντου.

Daß der Käse in bestimmten Kulten und bei gewissen Religionsgenossenschaften eine besondere Bedeutung gehabt hat, muß aus der Angabe, daß er den Pythagoreern als Opfer vorgeschrieben war, und einem eigentümlichen Verbot, das der Priesterin der Athene nicht erlaubte, Käse zu essen, geschlossen werden.

Die Sitte der Pythagoreer, Käse, getrocknete Feigen und ausgepreßte Oliven zu opfern und dann auch zu essen, wird mit der asketischen Seite ihrer Lehre zusammenhängen, ohne auf tieferliegende Gründe zurückzugehen. Athen. IV 161d: ἡ δ' ἑστίασις ἰσχάδες καὶ στέμφυλα καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος τοῖς Πυθαγορείοις.

Kaum zu erklären ist dagegen die Angabe über die Priesterin der Athene. Athen. IX 375c; FHG I 375: καὶ νῦν δὲ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρειαν οὐ θύειν ἀμνὴν οὐδὲ τυροῦ γεύεσθαι. τινὲς δ' ἀπὸ τοῦ τὴν ἱέρειαν τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς χλωροῦ τυροῦ τοῦ μὲν ἐπιχωρίου μὴ ἅπτεσθαι, ξενικὸν δὲ

[1] v. Prott-Ziehen II 20 Z. 49.

*μόνον προσφέρεσθαι, χρῆσθαι δὲ καὶ τῷ Σαλαμινίῳ, ξένην φασὶ τῆς Ἀττικῆς τὴν Σαλαμῖνα οὐκ εὖ.* Besonders rätselhaft ist dieser Unterschied zwischen einheimischem und fremdem Käse.

In Verbindung mit Eiern wurde der Käse auch als Hekatemahl verwendet. Aristoph. Plut. 594 (PW. VII 2780):

*παρὰ τῆς Ἑκάτης ἔξεστιν τοῦτο πυθέσθαι,*
*εἴτε τὸ πλουτεῖν, εἴτε τὸ πεινῆν βέλτιον· φησὶ γὰρ αὐτὴ*
*τοὺς μὲν ἔχοντας καὶ πλουτοῦντας δεῖπνον κατὰ μῆν' ἀπο-*
*[πέμπειν.*

Dazu bemerkt das Scholion: *δεῖπνον] ἐξ ᾠῶν καὶ τυροῦ τετηγανισμένου.*

Eine wichtige Rolle hat allem Anschein nach der Käse im Kult der Alten nie und nirgends gespielt[1].

## Zusammenfassung

Die Zähmung der Haustiere durch die Indogermanen fällt in das Dunkel vorhistorischer Zeiten; keine der bisher aufgestellten Hypothesen über die Art dieses Vorganges befriedigt. Ebensowenig kann gesagt werden, wie die Milch in indogermanischer Zeit unter die Nahrungsmittel des Menschen aufgenommen wurde.

Auf Grund der wirtschaftlichen Verhältnisse bei verschiedenen nördlichen indogermanischen Stämmen ist zu schließen, daß auch die Griechen und Römer vor ihrer Einwanderung in die Mittelmeerländer mehr Wert auf die Milchproduktion legten, als, wie später, auf die Viehmästung. In diese frühe Epoche fällt jedenfalls der Ursprung der sakralen Verwendung der Milch. Sie ist darum wohl ganz wie andere häufige Nahrungsmittel in die Reihe der Opfergaben aufgenommen worden, ohne darin eine bevorzugte Stellung einzunehmen.

Infolge des zähen Festhaltens der Römer am religiösen Brauch können wir bei ihnen reiner erhaltene Reste uralten

[1] Zu der aus Löwenmilch Käse bereitenden Artemis Alkmans s. o. S. 44 f.

Kults zu finden hoffen als bei den Griechen. Beim Latiar, im Kult der früh vergessenen Lokalgottheiten Rumina und Cunina, in dem der ländlichen Götter Silvanus, Pales, Faunus, Ceres, Priapus wird Milch gespendet, ohne daß sich dieses Opfer von anderen durch eine besondere Wirkung unterschiede. Von einer gesetzlichen Beschränkung der Milchspende auf bestimmte Kulte im Gegensatz zum Weinopfer weiß das römische Sakralwesen nichts; nur mußte die Milch auch im Kult zurücktreten, als sich das politische und religiöse Leben in der Hauptstadt konzentrierte; auf dem Lande blieb das Milchopfer in voller Geltung.

Da die natürlichen Voraussetzungen bei den Griechen ursprünglich sehr ähnlich gewesen sein müssen wie bei den Römern, dürfen wir annehmen, daß auch in den formalen Äußerungen der Religion eine gewisse Übereinstimmung herrschte. Das Opfer war ein Dank für empfangene Gaben oder ein Geschenk, wofür der Opfernde wieder belohnt zu werden wünschte. Wenn das Milchopfer der Römer keinen anderen Zweck verfolgte, so haben wir auch für das der Griechen ohne zwingende Gründe keinen anderen vorauszusetzen. In älterer geschichtlicher Zeit wurde bei den Griechen die Milch nur noch von einzelnen Volksklassen bestimmten, meist nichtolympischen Gottheiten gespendet. Die homerischen Helden und Götter kennen das Milchopfer nicht, weil bei der herrschenden Klasse der Wein die Milch auch im profanen Gebrauch verdrängt hatte. Infolge geringeren Zwanges der äußeren Umstände, vor allem aber infolge innerer Hemmungen, der Angst vor rituellen Verfehlungen, hielten die unteren Klassen an dem althergebrachten Milchopfer fest. Als die Milch einmal aus dem Kult der panhellenischen Olympier verdrängt war und nur noch im Dienst anderer Götter oder Verstorbener Verwendung fand, wurde diese Sachlage durch ätiologische Erfindungen erklärt und durch sakrale Gesetze zum Teil auch festgelegt.

Die Milch war ein Hauptbestandteil der nüchternen Spenden, die vor allem im Kult der chthonischen Götter verwendet wurden, hauptsächlich in dem der Erinyen. Als der Gegensatz der Spenden an die Olympier und der an die

chthonischen Götter dem Volke auffiel, erklärte es sich den „festgehaltenen Rest primitiver Sitte“ durch die Annahme, der Wein werde infolge seiner berauschenden Wirkung von den chthonischen Gottheiten verschmäht. Und doch ist wahrscheinlich gerade das Melikraton aus dem indogermanischen Rauschtrank, dem Honigmet, entstanden.

Von Totenopfern waren die berauschenden Getränke sakralgesetzlich nicht völlig ausgeschlossen, obschon gerade hier das Milch-Honiggemisch einen wichtigen Bestandteil der Spende ausmachte. Diese Mischung tritt uns in mehreren Stellen, meist abhängig von der Nekyia der Odyssee, entgegen, wo sie zur Beschwörung der Toten dient. Dann aber war sie die gewöhnliche Gabe der Überlebenden an verstorbene Angehörige.

Die Überzeugung, daß die Milch, wie Honig und Öl, infolge ihrer natürlichen Eigenschaften besänftigend und lindernd auf den Zorn der chthonischen Götter und der Verstorbenen wirke, kann nicht die Veranlassung zu ihrer Verwendung gewesen sein. Unter die Bezeichnung *μειλίγματα*, *μειλικτήρια* fällt auch der Wein, trotzdem die *νηφάλια* nach der Ansicht der Vertreter dieser Auffassung gerade, weil sie nüchtern sind, lindern. Auch brauchen die Überlebenden den Zorn der Toten nicht zu beschwichtigen, weil er ohnmächtig ist. Es handelt sich in beiden Kulten nur um Gaben, die als solche eine erfreuende Wirkung auf den Empfänger ausüben; der Dank für die Gabe und den dadurch erzeugten Genuß äußert sich natürlich bei den chthonischen Göttern im Ablassen vom Zorn, bei den Toten in einer Beruhigung. Das mag dann wieder die Veranlassung zur Erfindung von Begründungen des Opferbrauches gewesen sein; die sind aber sekundär; die wahren Gründe liegen in der natürlichen Entwicklung menschlicher Verhältnisse.

Da die Dionysosgläubigen sich nach einem seligen Zustand, nicht nach einem in seinen Einzelheiten durch die Verheißung beschriebenen Paradies sehnen, da ferner das Dionysoswunder nicht in Strömen von Milch und Honig allein, sondern auch von Wein und Wasser besteht, kann daraus nicht auf eine besondere, himmlische Eigenschaft der Milch geschlossen

werden. Infolge einer späteren Begriffserweiterung, dem häufigen Gleichsetzen von Wein, Honig, Milch, Melikraton mit Nektar, einem Wort, das früh nicht ausschließlich „Göttertrank", sondern ein beliebiges sehr gutes Getränk bezeichnen konnte, galt den alexandrinischen und römischen Dichtern Milch umgekehrt wieder als Göttertrank, und so gehörte das Bild vom Milchüberfluß zur Ausmalung des goldenen Zeitalters, der Insel der Seligen.

Einzelne, falschverstandene Göttermythen, wie die Sage von der Ernährung des Zeuskindes auf dem Ida und die Rolle, die die Milch in dem chthonischen, dem Toten- und dann besonders auch im Mysterienkult spielte, mögen im Verlauf der Entwicklung dazu beigetragen haben, daß man in ihr eine besondere religiöse Kraft zu ahnen begann.

Auch in den Mysterienkult wurde die Milch nicht als eine Gabe aus dem erhofften Jenseits, nicht auf Grund alter, tiefgewurzelter Glaubensvorstellungen aufgenommen, sondern als das Symbol der Wiedergeburt, dann, mit einer gewissen Steigerung, als ein *φάρμακον ἀθανασίας*.

In der Zauberei vermischen sich alte Kultgebräuche mit dem Mysterienritus, indem bald deutlich an die Wiedergeburtslehre angeknüpft, bald kritiklos das Opfer aus den verschiedenen Spenden des chthonischen, Toten- und Mysterienkults zusammengestellt wird.

Auf absolute Sicherheit können meine Folgerungen nicht Anspruch erheben, besonders weil die zeitgenössischen Quellen vielfach versagen, spätere Berichterstatter aber oft alten Brauch und Glauben falsch darstellen. Vor unbegründeten rationalistischen Deutungsversuchen aber glaube ich mich gehütet zu haben.

# Register

Abendmahl 52
Ätiologische Erklärungen 8f. 15. 25. 36. 42. 62f.
Alkman 44f.
Artemis 44f.
Attismysterien 54

*βάκχαι* 40ff. 47
Bona Dea 12. 22

Ceres 11. 62
chthonische Götter 19ff. 28f. 35. 37. 57. 62f.
Cunina 8f. 13. 62

Demetermysterien 15
Dionysos 40ff. 46. 52f. 63

Erinyen (Eumeniden, Semnai) 20ff. 25. 37. 62
*ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον* 54
Euripides Bakchen 40ff.

Feriae Latinae 7f.

*γαλακτηφόρος* 55
*γαλάξια* 23
Gebet 13
Götterkinder mit Milch und Honig ernährt 48ff. 64
Goldenes Zeitalter 45f.

Hemithea 21
Homer 3f. 14. 20. 25f. 33. 59

Inder 2. 6. 19
Isiskult 53

Käseopfer 58
*κερνοφορεῖν* 15. 52A.
I. Korintherbrief 3, 2. 55

Latiar 8. 13. 59. 62
Luperkalien 36ff.

Magna Mater 15
*μᾶζα* 23
*Μέγαιρα* 21
*μειλίγματα*, *μειλικτήρια*, *μείλικτρα* 32ff. 63
*μελίκρατον* 19ff. 25f. 50f. 63
*Μήτηρ θεῶν* 23
Met 19. 24. 34. 48. 51. 63
Milch als Attribut des seligen Jenseits 39ff. 50
— als Nahrungsmittel 1. 4. 17. 61
— als Symbol der Unsterblichkeit 54ff.
— als weinlose Spende 19ff.
—, die sühnende Wirkung derselben 52ff.
— im Mysterienkult 52ff.
— im Zauber 5. 56. 64
Milchopfer bei anderen Völkern 6
— bei den Römern 7ff. 61
— in der Urzeit 2. 5
—, ursprüngliche Bedeutung desselben bei den Griechen 13ff.
Milchproduktion, Verhältnis zur Viehmästung 4. 61
Milchtiere der Indogermanen 1

Moiren 21
Mythisches Denken 5. 17 f.
Mysterienkult (und Christentum) 38. 52 ff. 57. 64

νέκταρ 46 ff. 64
νηφάλια 18 ff. bes. 24. 32. 36 f. 39. 62 f.
*novum lac* 27
Nymphen 21 f. 48

Olympische Götter 14 f. 20. 62
Opfer, seine Bedeutung 6. 13 f. 15. 62
Orphische Religion 40. 48

Pales 10 f. 62
Pan 11. 21. 62
Persische Mysterien 55 f.
I. Petrusbrief 2, 2 55
φάρμακον ἀθανασίας 49. 54. 64
πόλτος, *puls* 5. 23
Priapus 12. 62
Pythagoreer 32. 40. 54. 60

Rind im Kult 2
Rumina 8 f. 13. 62

Sallustios περὶ θεῶν IV 54 f.
Silvanus 10. 62
Standesunterschiede und Kultübung 9. 13. 15 ff. 36. 62
*Suovitaurilia lactentia* 12
Σωσίπολις, Heros der Eleer 22

Taufe 52
θελκτήρια, θέλγειν 32. 35
Totenbeschwörung 25 ff. 63
Totenkult 20. 29 ff. 34. 50. 63

Usener, Milch und Honig 2. 39 ff. 52 f.

Venus Verticordia 12
Verg. Aen. V 77 26 f. 38 f.
Viehzucht 3 f. 8

Wein gleich Nektar 47. 64
Wein im Gegensatz zu anderen Spenden 15 ff. 19 ff. 33 f. 42. 46. 63
— in Verbindung mit Milch 25 ff. 39 ff. 52. 56
— verdrängt Milch 13. 15 ff. 62
— vom altröm. Opfer ausgeschlossen 9
Wiedergeburt 53 ff.

Zähmung der Milchtiere 1 f. 61
Zauber 5. 28 f. 64
Zauberpapyri 56
Zeus Jugend 48. 64
Ζεὺς Πολιεύς 22

# Verzeichnis der wichtigeren Literatur

RGVV, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Herausgegeben von Wünsch und Deubner bei Alfred Töpelmann, Gießen.

PW, Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, Stuttgart 1894 ff.

Roschers Lexikon, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsgg. von W. H. Roscher, Leipzig 1884 ff.

---

G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.

A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2], Leipzig 1910.

Der Untergang der antiken Religion. Kleine Schriften, Leipzig 1911, S. 464.

J. von Fritze *De libatione veterum Graecorum.* Diss. Berlin 1893.

K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins. RGVV IX 2, Gießen 1910.

Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I 1[3]. Anthropologie.

W. Robert-Tornow *De apium mellisque apud veteres significatione.* Berlin 1893.

E. Rohde, Psyche[2], Freiburg 1898.

O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte[3], Jena 1907.

Reallexikon der idg. Altertumskunde, Straßburg 1901.

P. Stengel, Griechische Kultusaltertümer[2], München 1898.

Opferbräuche der Griechen, Leipzig 1910.

H. Usener, Milch und Honig, Rheinisches Museum LVII 1902, 177 ff. Kleine Schriften IV, 398 ff. Leipzig 1913.

G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], München 1912.

---

Band
Heft

## De antiquissimis veterum, quae ad Iesum Nazarenum spectant, testimoniis

scripsit **Kurt Linck**

1913 118 S. M. 4.—

Die Arbeit hat den Zweck, von neuem die nichtchristlichen Zeugnisse über Jesus von Nazareth (Joseph. ant. Jud. XVIII 63 sq. Niese, Plin. ep. ad Tr. 95. 96, Tac. ann. XV 44, Suet. Claud. 25) auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu untersuchen. Bestimmend hierfür waren folgende Gründe: Zunächst ist die besonders seit dem Erscheinen von A. Drews' 'Christusmythe' (Teil I Jena 1910, II 1911) vielfach entstandene Ansicht zurückzuweisen, daß aus jenen Zeugnissen unbeschadet dessen, ob sie echt oder interpoliert seien, kein Argument gezogen werden dürfe für die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu und nach seiner Sekte. Sodann erschien es zweckmäßig, das im Laufe der Zeit sehr angewachsene und an den verschiedensten Stellen verstreute Material in den Hauptzügen zusammenzufassen und die Echtheit aller vier Testimonia in ein und derselben Abhandlung zu prüfen. Endlich glaubte der Verfasser, auf das Sprachliche der Zeugnisse noch mehr Sorgfalt verwenden zu müssen, als es bisher geschehen ist. Jedem Autor ist ein Kapitel zugewiesen. Die Resultate sind folgende: 1. Die Josephusstelle ist ganz als interpoliert zu betrachten. 2. Des Plinius Brief und Traians Antwort sind echt. Aus jenem erfahren wir einiges über die ersten christlichen Gemeinden von Pontus und Bithynien. 3. Des Tacitus Zeugnis muß in allen Teilen als echt anerkannt werden und ist am wertvollsten. Ihm liegen zuverlässige Quellen zugrunde; wir erfahren daraus: a) Zur Zeit Neros waren Christen in Rom; b) als Stifter ihrer Religion galt dem Tac. Jesus von Nazareth; c) dieser war unter Pontius Pilatus gekreuzigt; d) Jesus ist nach Tac. unter die historischen Persönlichkeiten zu rechnen. 4. Die Worte in Suet. Claud. 25 sind echt und beziehen sich auf einen jüdischen Aufwiegler namens Chrestus, der uns weiter nicht bekannt ist.

Band
Heft

## De coronarum apud antiquos vi atque usu

scripsit **Josef Köchling**

1914 100 S. M. 3.40

Im ersten Kapitel wird die Bedeutung des Kranzes untersucht, die sich einerseits aus seiner Form, andererseits aus seinem Material ergibt. Das zweite Kapitel bringt die Verwendung des Kranzes als prophylaktisches und apotropäisches Mittel bei der Konsekration von Tempeln, Altären, Bildwerken und anderen Gott geweihten Gegenständen, bei Geburt, Hochzeit und Tod, bei allen privaten und öffentlichen Feiern und bei jeder magischen Handlung. Zu den Sitten der Alten werden bisweilen die Bräuche moderner Völker in Vergleich gesetzt. Im dritten Kapitel gibt der Verfasser einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Bedeutung des Kranzes.

Band
Heft

## Das stellvertretende Huhnopfer

### Mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens

von **Isidor Scheftelowitz**

1914 70 S. M. 2.40

Zunächst werden die Fälle behandelt, in denen das Huhn als Substitut für den Menschen den Göttern dargebracht wird, z. B. bei Krankheiten, beim Todesfall, bei der Grundsteinlegung eines Hauses. Das Huhn im Hochzeitsritual dient entweder zur Besänftigung der Dämonen oder als magisches Symbol des Kindersegens. Das Huhnopfer ist oft verbunden mit den apotropäischen Zeremonien des Umkreisens, Schwingens, Blutbesprengens. Ferner werden dargelegt die Apopompe mittels des Huhnes und die Gründe, warum das Huhn als ein Dämonen verscheuchendes Tier aufgefaßt und so als Opfer für die Dämonen bevorzugt worden ist und selbst ein dämonisches Tier geworden ist. Schließlich wird die Entstehung des jüdischen Volksbrauches des Kapporo-Huhnes untersucht und auch der Ritualmordaberglaube behandelt.

Band
Heft

## De veterum macarismis

scripsit **Gustav Lejeune Dirichlet**

1914 73 S. M. 2.50

Die aus dem Neuen Testament bekannte Formel der Seligpreisung findet sich auch in der antiken Literatur häufig verwendet. Das erste Kapitel der Arbeit gibt eine Geschichte der in dieser Redewendung gebräuchlichen Synonyma, besonders der Worte *μάκαρ, ὄλβιος, εὐδαίμων*, und analysiert die einzelnen Formen des Makarismus. Im zweiten Kapitel werden die verschiedenen Typen nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt, wodurch die Seligpreisung als kürzeste Fassung antiker Anschauungen über das Ideal und als Gemeinplatz einzelner literarischer Gattungen erwiesen wird.

## Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

**XIV. Band**
**5. Heft**

### Babylonian-Assyrian Birth-Omens
And Their Cultural Significance

by **Morris Jastrow, jr.**

1914 92 S. M. 3.20

Die Schrift ist ein Nebenergebnis der langjährigen Studien des Verfassers über die babylonisch-assyrische Religion. Auf Grund von zahlreichen Auszügen aus den betreffenden Keilschrifttexten wird die babylonisch-assyrische Deutungslehre aus Geburtsvorzeichen dargestellt, und zwar erstreckt sich diese Lehre sowohl auf Tiergeburten wie auf Erscheinungen bei Menschengeburten. Sodann geht der Verfasser über zu einer Untersuchung der kulturhistorischen Bedeutung dieser Geburtsvorzeichenlehre und weist nach, daß Nachklänge in den weitverbreiteten Anschauungen über Monstrositäten als Monstra, d. h. also Zeichen von den Göttern gesandt, sowie in der Annahme von Misch- und Fabelwesen bei Babyloniern, Ägyptern, Etruskern, Griechen, Römern, ja selbst im fernen Osten zu erkennen sind. Die Schrift wendet sich also an weite Kreise und hofft das Interesse der klassischen Archäologen, der Orientalisten und der Religionsforscher für das behandelte Problem zu erregen.

---

**XV. Band**
**1. Heft**

### Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller
herausgegeben und erläutert

von **Alois Tresp**

1914 Im Druck

Gesammelt sind in dieser Arbeit die Fragmente aus den Schriften, deren Titel mit griechischem Kult im Zusammenhang steht. In zweifelhaften Fällen, wie bei den Schriften über das griechische Orakelwesen, war der Inhalt der Fragmente maßgebend. (Jedem Fragment folgen die wichtigsten textkritischen Bemerkungen; angeschlossen ist die Literatur, die auf das Fragment sich bezieht, und Bemerkungen des Verfassers, sofern etwas Neues hinzuzufügen war.) Die Ergebnisse der Sammlung sind in einer Einleitung zusammengefaßt. Im Quellenregister sind sämtliche Stellen aus den Quellenschriftstellern zusammengestellt, mögen diese direkt ihre Gewährsmänner zitieren oder sachlich mit ihnen übereinstimmen.

---

## Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

# Archiv für Religionswissenschaft

Nach Albrecht Dieterich unter Mitwirkung von H. Oldenberg, C. Bezold, K. Th. Preuß in Verbindung mit L. Deubner

herausgegeben von **Richard Wünsch.**

XVII. Jahrgang. 1914. Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen. Preis ℳ 18.—

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten au diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrunde aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Unterganges der antiken Religion und de Werdens des Christentums beitragen und insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkund und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Neben der I. Abteilung, di wissenschaftliche Abhandlungen enthält, stehen als II. Abteilung Berichte, in denen vo Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig kehren in fester Verteilung auf vie Jahrgänge zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebiete der Religionswissenschaft wieder. Die III. Abteilung bringt Mitteilungen und Hinweise.


G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

CIRCULATION DEPARTMENT

BL
25
R37

Religionsgeschichtliche Versuche
und Vorarbeiten

Bd.15
Heft 2

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY